Lotzes Lehre vom Absoluten.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Fritz Schäfer
Pfarramtskandidat
aus Gemünden, Rheinprov.

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Oktober 1895.

ERLANGEN.
K. b. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn).
1895.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535724_0100

Meinen Eltern

in liebevoller Dankbarkeit.

Inhalt.

Einleitung 7

Kapitel I. Metaphysische Betrachung . . . . . 8—39

§. 1. Begründung des Absoluten . . . . . 8—25

§. 2. Bedeutung des Absoluten und seiner Modifikationen . . . . . 26—39

Kapitel II. Religiös-ethische Betrachtung . . . . . 39—64

§ 1. Die geistige Persönlichkeit Gottes, des Absoluten . . . . . 39—52

§. 2. Über die Eigenschaften, die Macht und die Thätigkeit Gottes . . . . . 52—57

§. 3. Gott als das wahrhaft Gute, die Liebe . . 57—64

Erklärung der Citate.

M. v. 41 = Metaphysik vom Jahre 1841.
Mikr. = Mikrokosmus III Aufl. 1876 ff.
M. = Metaphysik vom Jahre 1879.
G. = Grundzüge der Metaphysik 1883.
R. = Grundzüge der Religionsphilosophie 1882.
Kl. Schr. = Kleine Schriften. Herausgeg. v. Peipers 1885—1891.
Strschr. = Streitschriften 1857.

Lotzes Lehre vom Absoluten.

Die unendliche, unbedingte Substanz, das Absolute, nimmt eine hervorragende Stelle in Lotzes philosophischem System ein. Es bildet den abschliessenden Gedanken seiner Metaphysik, erhöht sich in der Religionsphilosophie zur Majestät Gottes und beherrscht als die höchste Idee des wahrhaft Guten das Reich der Ethik. Die Gesamtheit der Erscheinungen in Natur und Menschenleben, der ganze Weltlauf steht unter seinem alles beherrschenden Einfluss und repräsentiert sich der denkenden Betrachtung als eine mannigfaltige, wechselvolle Kombination äusserer Manifestationen dieses in steter Belebung des Universums thätigen, in planvoller gesetzmässiger Weise von innen herauswirkenden Geistes. Es ist die Eine absolute Macht, welche sich in der Vielheit aller Einzelwesen unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat und diese seine Modifikationen nach den ihrer eigenen Natur entsprungenen Gesetzen in die mannigfachen Formen ihres endlichen Daseins eintreten lässt. Es ist der ewig schöpferische Urgrund aller Wirklichkeit und die höchste Quelle aller Werte, alles Guten; es ist das absolut Wertvolle, die vollkommenste unendliche Persönlichkeit, die Gottheit und als solche die Liebe.

Wie sich dieser fundamentale Gedankengang in Lotzes grossartiger, von hohem religiös-ethischen Idealismus getragenen, zugleich aber auf der Basis eines nüchternen besonnenen Realismus ruhenden Weltanschauung nun im einzelnen an der Hand seiner Werke systematisch entwickeln und begründen lässt, mag die nachfolgende Untersuchung lehren.

Kapitel I.

Metaphysische Betrachtung.

§ 1.

Begründung des Absoluten.

Die Voraussetzungen, die uns berechtigen, zur Annahme einer einheitlichen alles beherrschenden Idee, des Absoluten, zu schreiten, bietet uns Lotze in der Metaphysik. Seine Erörterungen gehen aus von dem als unerschütterliche Thatsache anzuerkennenden Wirkungszusammenhang der Dinge und suchen ihr Ziel zu erreichen durch die einfache Arbeit der Zergliederung dieses unanfechtbaren Gedankens. Ehe wir jedoch in diese Gedankenentwicklung eintreten, sei es uns vergönnt zur Erklärung der methaphysischen Situation, in der wir uns dabei befinden, einige orientierende Bemerkungen vorauszuschicken. Dieselben betreffen die zum Verständnis der Lotzeschen Auffassung vom Wirkungszusammenhang der Dinge und den sich daran anknüpfenden metaphysischen Konsequenzen unerlässlichen Ausführungen über das Sein und das Wesen der Dinge. Das Sein der Dinge, lehrt Lotze, das unabhängig von aller Wahrnehmung vor, während und nach der Beobachtung in unveränderlicher Weise besteht, zeigt sich uns nicht als eine reine beziehungslose Position, sondern als ein „in Beziehungen stehen.“ So ist also alles nur seiend, „insofern es eine bestimmte Form des Daseins, der Beziehung zu anderen oder ein Sein in einer Reihe mit anderem Seienden hat“ M. v. 41 S. 56. Vergl. Mikr. III 474 M. 27 ff.

Die Natur dieses Seienden nun, das Was oder Wesen der Dinge, das sie zu „Subjekten, Ausgangs- und Endpunkten“ für Ereignisse und Beziehungen macht, besteht nicht in einer in ihnen ruhenden Qualität, welche die Dinge im Wechsel ihrer Zustände immer mit sich selbst identisch erhält, sondern in dem stets gleichbleibenden Sinne eines Gesetzes, welches eine Mannigfaltigkeit von Zuständen zu einem abgeschlossenen Gedanken verknüpft, in einer über den Erscheinungen der Dinge schwebenden abstrakten Regel, einem unanschaulichen Etwas, das alle

möglichen Arten ihres Bestandes, die Vielheit ihrer Erscheinungen zur Einheit verknüpft, „welches ohne selbst Qualität zu sein, die Qualität in dem Seienden setzt“ M. v. 41. 82. Also nicht in einem festen starren Kern, der die Beständigkeit der Wirklickkeit in sich trüge und den Namen einer Substanz verdiene, ist das Wesen der Dinge zu suchen, sondern nur in der Wirklichkeitsform eines Inhalts, dessen Verhalten uns den Anschein einer in ihm gegenwärtigen Substanz gewährt; denn „nicht durch eine Substanz sind die Dinge, sondern sie sind dann, wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen.“ M. v. 41 S. 87.

Die Gesamtheit aller dieser Dinge nun stellt sich uns dar als die uns erscheinende Welt, und der Weltlauf, wenn er uns überhaupt begreiflich werden soll, verlangt gebieterisch die Annahme, dass diese Dinge, deren Sein ein „in Beziehungen stehen“ bedeutet, einem Wirkungszusammenhange unterliegen, d. h. „dass die Veränderungen, die dem einen von ihnen widerfahren, Bedingungen sind, welche auch in dem anderen gewisse Veränderungen herbeiführen oder kurz, dass die Dinge sich nach einander richten“ R. § 14. Vgl. Kl. Schr. III 418.

Dieser Wirkungszusammenhang der Dinge berechtigt uns daher, das ganze bewegte Spiel der Veränderung innerhalb der Welt als ein Zusammenspiel der Wandlungen der Einzelwesen zu betrachten. Von dieser Berechtigung werden wir um so eher Gebrauch machen dürfen, als wir ja mit Lotze die Natur der Dinge nicht in einem starren unbeweglichen Kerne suchten, sondern gerade in der Bewegung, im Wechsel der Erscheinungen, in einer bestimmten Reihenfolge mannigfaltiger Zustände zum Ausdruck kommen liessen. Unter diesem Gesichtspunkte lassen sich die thatsächlichen Verhältnisse folgendermassen darstellen (Vgl. z. f. M. 84 ff. u. R. § 18 ff.). Das Ding a entwickelt sich nach dem ihm innewohnenden Wesen in eine entsprechende durch $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2\ \ldots\ \alpha_n$ bezeichnete Formenreihe. Ähnlich finden wir bei dem Dinge b die verschiedenen Phasen seiner Entwicklung durch das System $\beta\ \beta_1\ \beta_2\ \ldots\ \beta_n$ bezeichnet. Ein analoges Bild liesse sich leicht von der Entwicklung aller übrigen Einzeldinge zeichnen. Nun liegt es auf der Hand, dass alle derartigen

Entwickelungen doch Folgen von Ursachen sein müssen, die sich unseren Blicken noch entziehen, vorläufig aber für a durch die Bezeichnung x, für b durch die Bezeichnung y angedeutet werden mögen. x + a wäre dann für uns gleichbedeutend mit α, b + y wäre identisch mit β, ebenso könnte man umgekehrt für α — x a und für β — x b setzen. Da wir nun mit Lotze das Sein als ein „in-Beziehungen-stehen“ aufgefasst haben, so hindert uns nichts, in jenen Bedingungen x u. y, welche den Änderungen der beiden Realen a und b zu Grunde lagen, derartige Beziehungen zu suchen, die zwischen a und b stattfinden und deren Sein begründen. Darnach erhielte die Entwicklung der in beiden zeitlich auf einanderfolgenden Zustände eventuell folgende Interpretation. Die beiden Realen a und b sind d. h. stehen zu einander in Beziehungen. Dieses Verhältnis hat sofort zur Folge, dass a auf Grund seiner Beziehung zu b sich in α, b, das nunmehr mit dem neuen a, d. h. mit α, in einem korrespondierenden Verhältnis steht, sich in β verändert und nunmehr α vermöge seines Austausches von neuen Beziehungen mit β die neue Gestalt von α_1, später β die von β_1 gewinnt u. s. w., so dass also wirkliche Zustände des einen Wesens wirkliche Zustände des anderen zur Folge hätten. Wie dieses nun möglich ist, d. h. wie ein Geschehen in dem Dinge b die „ratio sufficiens“ der Veränderung von a in α und diese Veränderung wiederum die „ratio efficiens“ zur Verwandlung von b in β werde, ist vorläufig für uns noch ein Rätsel und verhüllt sich noch unter dem sogenannten Problem des übergreifenden oder transeunten Wirkens.

In ähnlicher Weise, wie wir uns das gegenseitige Wirken von a und b auf einander mit dem Resultate der Zustandsveränderungen in α und β verdeutlicht haben, müssen wir uns auf der anderen Seite auch den Einfluss von a auf α von α auf α_1 u. s. w. a_{n-1} auf α_n und die Wirkung von b auf β, von β auf β_1 . . . . β_{n-1} auf β_n zu veranschaulichen suchen. Denn jeder frühere Zustand eines Realen darf keineswegs unberücksichtigt gelassen werden, wenn es sich darum handelt, die konstitutiven Bedingungen jedes folgenden Zustandes zu finden. Sonst wäre es ja unbegreiflich, warum nicht gleich a in α_3 oder α_n, b nicht

nicht sofort in β_5 oder β_n—$_2$ überginge, sondern eine ganz bestimmte Reihenfolge vorgeschrieben scheint, die nach einer gewissen gesetzmässigen Ordnung die verschiedenen Veränderungen $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2\ \ldots\ \alpha_n$ und $\beta\ \beta_1\ \ldots\ \beta_n$ in sich aufzunehmen hat. So sehr wir uns infolgedessen davon überzeugen müssen, dass jede Willkür aus diesen Entwicklungsreihen zu verbannen ist, so offen müssen wir es uns auch auf der anderen Seite eingestehen, dass es uns vollkommen unklar ist und bleibt, wie diese Folgezustände nach einer bestimmten Richtung hin sich entwickeln, wie dieses innerhalb der Dinge sich vollziehende „immanente Wirken" vor sich geht. „Man muss sich daher begnügen, dieses immanente Wirken als eine ..... nicht weiter erklärbare, aber doch innerlich widerspruchslose und in der Wirklichkeit gegebene Thatsache einfach anzuerkennen." R. § 17.

Durften wir vorher nach dem vorläufigen Ergebnis unserer Erörterungen über das „transeunte Wirken" sagen, durch den Einfluss von b entsteht aus a α, durch den Einfluss von α entsteht aus b β, so müssen wir nun mit Rücksicht auf die festgestellte Thatsache des konkurrierenden „immanenten Wirkens" unsere Ansicht dahin modifizieren, dass wir α nicht bloss als eine direkte Folge von b, sondern als das Produkt eines doppelten Wirkens betrachten, das einerseits in b, andererseits aber auch in a seinen Ausgangspunkt hat. Denn dasselbe mit denselben Kräften ausgestattete b bringt in seiner Beziehung auf a eine ganz andere Wirkung hervor als in seiner Beziehung auf c oder d. Im ersten Falle finden wir als schliessliches Ergebnis α, im zweiten und dritten aber analog γ oder δ vor. Wir halten darum daran fest, dass die Erzeugung von α auf einem thätigen Zustandsänderungen herbeiführenden Zusammenwirken zweier Elemente d. h. einer Kombination von transeunten und immanentem Wirken beruht, die sich beide zur Erzielung eines Resultates innerlich mit einander zu einer Wechselwirkung verknüpfen. Denn „kein Ding ist in dem Sinne passiv oder receptiv, dass es irgend einen fertigen Zustand als Zugabe zu seiner Natur von aussen aufnehmen könnte: zu allem, was in ihm als Zustand entstehen soll, liegt eine wesentliche und unentbehrliche

Mitbedingung in seiner eigenen Natur: nur mit dieser zusammen kann ein äusserer Anstoss den vollständigen Grund bilden, welcher Art und Form der entspringenden Veränderung bestimmt. So lange wir überhaupt durch die früher erwähnte Eigentümlichkeit der Fälle einiges Recht haben, nur ein Wesen b vorzugsweise als die Ursache, ein zweites a als den Träger oder Schauplatz der ganzen Wirkung zu betrachten, werden wir sogar finden, dass die Gestalt der von b erzeugten Wirkung in ganz überwiegendem Masse von der Natur des a abhängt, welches sie erleidet: nur zu Formen des Geschehens, die dieser seiner Natur nützlich und angemessen sind, lässt a sich durch äussere Einflüsse zwingen und fast nur die Bestimmung der Grössenwerte, mit denen diese Ereignisse auftreten sollen, ist von den entsprechende Verschiedenheit der äusseren Reize abhängig". M. 115 f.

Doch haben wir hiermit das Gebiet der Wechselwirkung erst umgrenzt, den terminus a quo und den terminus ad quem bestimmt und uns erst formell über die Natur des Wirkens verständigt. Einen Blick in den inneren Vorgang, das wahre Wesen desselben zu werfen, wird uns dann erst vergönnt sein, wenn wir uns an der Hand unseres Philosophen mit verschiedenen dieses schwierige Problem behandelnden Theorien auseinandergesetzt und uns so das Auge für die sich uns darbietende Aussicht in die thatsächlichen Verhältnisse geschärft haben.

Vor uns liegen wiederum die beiden Realen a und b, die mit einander in Beziehungen stehen. Dem a gelingt es, wie die einen sagen, irgendwie affizierend auf seinen Nachbar zu wirken, und zwar sichert es sich diesen Erfolg dadurch, dass es „die Kraft, die Wirkung oder den Zustand e" nach b übergehen lässt. (M. S. 113 Vgl., hierzu u. z. f. M. v. 41 S. 107 f. G. v. 1883 § 42 ff.)

Diese Meinung aber ist sofort widerlegt, wenn man bedenkt, dass nach einem alten unerschütterlichen Grundsatz der Metaphysik „attributa non separantur a substantiis", es ein Ding der Unmöglichkeit wäre, dass ein „Zustand e sich von dem Dinge a, dessen Zustand es war, so ablöst, dass er einen, wenn auch

unendlich kleinen Augenblick lang zwischen a und b als Zustand, aber als niemandes Zustand, bestehen und dann sich mit b verbinden könnte, um nun dessen Zustand zu werden.“ Abgesehen davon wäre die vorliegende Schwierigkeit auch schon deshalb keineswegs gelöst, weil das Problem durch obige Erklärung nur von einem Punkte nach einem andern verschoben wäre.

Denn der Vorgang des Wirkens zwischen a und b, der durch das Hinüberspielen des Zustandes e von a nach b eine relative Erklärung oder Verdeutlichung erfahren haben mag, tauchte sofort in einer neuen Gestalt mit derselben Erklärungsbedürftigkeit wie früher wieder auf, diesmal zwischen a und e. Und es entsteht die alte Frage, wie ist der Prozess des Wirkens zwischen a und e zu erklären? Wie kommt a dazu, auf e so zu wirken, dass es sich von ihm trennt und sich eine neue Heimat in b zu suchen beginnt? Und warum schlägt es gerade den Weg in der Richtung nach b ein? Die ganze Welt stand ihm ja offen; wer hätte es darum hindern können, mit c oder d anstatt mit b in Verbindung zu treten? Ebensowenig ist ferner abzusehen, warum nun auch gerade b sich so receptiv verhält, dass es als Zugabe zu seiner eigenen Natur den Zustand e ohne weiteres aufzunehmen vermag. Wir stünden also wiederum vor einer neuen Wirkung, die stattzufinden hätte zwischen e und b und die für uns ebenso unerklärlich wäre wie die zwischen a und b und a und e. Zur Erklärung einer Schwierigkeit wären also nach dieser Meinung stillschweigend zwei neue verwandt, deren Natur uns dieselben unerklärlichen Verhältnisse darböte, wie es die erste that. Der menschliche Geist ist daher genötigt, sich unbefriedigt von diesem Erklärungsversuche abzuwenden und sich nach einer anderen brauchbareren Annahme umzusehen. In dieser Verlegenheit bietet ihm der Okkasionalismus seine trügerische Bundesgenossonschaft an mit dem Vorschlage „den Weltlauf als eine Reihe von Ereignissen zu betrachten, deren jedes für das andere nur Gelegenheit oder Signal seines Eintretens sei, keines aber das andere bewirke“, G. § 43. Damit ist jedoch die Lösung des Problems auch nicht um den kleinsten Schritt gefördert. Denn die Behauptung, die zwischen a und b eintretende Beziehung e

sei anzusehen als die Gelegenheit, die a und b ergreifen, um sich in α und β zu verwandeln, giebt einem auf sie gegründeten Beweisverfahren einen tautologischen Schein und enthält weiter nichts in sich als den Hinweis auf etwas „Unerforschliches", eine „Theorie des Unerforschten" G. § 43 bietet sie aber nicht. Sie versäumt es nämlich, uns zu beweisen, wodurch denn eigentlich die Beziehung e sich in eine derartige wirkungsreiche Gelegenheit zu verwandeln imstande ist.

Eine andere Form des Okkasionalismus sucht diese Lücke auszufüllen und erinnert an ein allgemein und notwendig geltendes Naturgesetz, das den Grund dafür abgebe, dass, sobald a und b in die Beziehung e zu einander getreten sind, die Folge f sich bemerkbar machen müsse. Denn keine Kraft der Welt sei imstande, eine auf allen erforderlichen Bedingungen beruhende Entwicklung in ihrem Gange aufzuhalten. Freilich, sagt Lotze, hat dieser Gedanke an eine allgemein verpflichtende Norm angesichts der thatsächlich vorhandenen Gesetzmässigkeit des Geschehens etwas Bestechendes, einen letzten zureichenden Grund der Wechselwirkung jedoch enthält er zur Befriedigung unseres Denkens keineswegs. Denn man hat „kein Recht, die Giltigkeit des Gesetzes als eine für sich denkbare Thatsache zu betrachten, an die sich die eintretende Erfüllung nur als notwendige Folge knüpfte; sie ist vielmehr gar nichts als die beobachtete oder erwartete Erfüllung selbst, und wir würden auf den nutzlosen Satz zurückgeführt: überall, wo das Gesetz sich erfülle, erfülle es sich: wie es aber zu diesem Erfolge käme, bliebe völlig unerklärt". (M. 123 f.) Da also das allmächtige Naturgesetz nicht ein Ding von selbstständiger, objektiver Bedeutung sein und mit anderen Dingen Wirkungen austauschen kann, sondern nur eine mathematische Formel ist, die wir aus dem beobachteten Verhalten der Dinge selbst kennen gelernt haben, die aber jedesmal erfüllt wird, sobald z. B. die Dinge a und b in die Beziehung e getreten sind, so werden wir schliesslich auf die Dinge selbst zurückgeführt, um in ihnen selbst vorläufig den eigentlichen Grund dessen zu suchen, um dessen Erklärung wir uns bemühen. Denn sie sind es doch schliesslich, welche den einzelnen Geboten des Gesetzes

die Verwirklichung geben, welche sich anders verhalten, wenn sie in der Beziehung ε, und wiederum ganz anders, wenn sie unter sonst ganz gleichen Umständen in der Beziehung e sich befinden. So kommen wir immer mehr dazu, das grösst möglichste Bestimmungsrecht ihres Verhaltens den Dingen selbst zu übertragen. Und die Vermutung liegt uns sehr nahe, dass sie sich doch eventuell selbst Rechenschaft ablegen müssen über ihr verschiedenes Verhalten, und dass sie selbst etwas von der Thatsache der Beziehung merken. Oder anders ausgedrückt: „was wir hier die infolge der Beziehung eintretende Wirkung nennen, das ist in der That nur die Rückwirkung auf eine andere ihr vorangehende Wirkung, welche die Dinge bereits von einander erfahren hatten und die wir irrtümlich für eine bloss bestehende, noch nicht wirksame und die Wirkung bloss einleitende oder bedingende Beziehung ansahen.“ M. 124.

Sind wir hiermit bereits in die Nähe des von Lotze gewonnenen Resultates gelangt, so müssen wir es uns doch noch versagen, den vorgezeichneten Weg zum Ziele direkt zu verfolgen. Vielmehr sehen wir uns genötigt, zur Stärkung unserer Position zuerst noch einigen anderen okkasionalistisch gefärbten Theorien polemisch zu begegnen und sie in ihrer Unhaltbarkeit zu erweisen. Zunächst tritt uns die von Leibniz aufgestellte Annahme einer prästabilierten Harmonie entgegen. Gesetzt dieser Gedanke des genialen Philosophen, argumentiert Lotze, entspräche wirklich den thatsächlichen Verhältnissen, so wäre konsequenterweise die einfache Erwägung gestattet, dass zwei Monaden a und b, die nach gewissen vorbereitenden Entwicklungsläufen zum Schluss zu einer gemeinschaftlichen Wirkung zusammentreffen, innerhalb ihres gesonderten Entwicklungsganges eine gewisse vorausbestimmte Geschwindigkeit inne zu halten hatten, um in dem bestimmten Augenblicke durch ihre getrennte Entwicklungsthätigkeit soweit gefördert zu sein, dass das Zusammentreffen der erforderlichen Zustände nunmehr ein bestimmtes korrespondierendes Verhältnis ermöglicht, ein Wirken verursacht, das die vorgeschriebene Wirkung habe. Darnach wäre also eine Entwicklungsgeschwindigkeit anzunehmen, von der a in der Weise Gebrauch zu machen habe,

dass es nach derselben Zeit, in welcher b nach verschiedenen Phasen z. B. sich in β_n verwandelt hat, sich in der Gestalt von α_n zeigen und also zur rechten Zeit unter dieser Form mit β_n zur Erzielung eines gemeinschaftlichen vorherbestimmten Resultates in Korrespondenz treten kann. Diese vorausbestimmte, streng geordnete, und genau einzuhaltende Entwicklungsgeschwindigkeit aber wäre ein fremder Blutstropfen in der Natur der Wesen und träte in das immanente Wirken als etwas Grundloses, Unnatürliches ein, ein Umstand, der dieser Art okkasionalistischer Erklärungsweise ein gar zu gekünsteltes Aussehen verleihen, das Wirken und Bewirken zur Illusion machen würde und die gesamte Interpretation des Wirkens ebensogut und ebenso schlecht auch dahin zusammenfassen liesse: „Alles sei von Anfang an so eingerichtet, dass die Welt genau so sein müsse, wie sie ist" M. 130. Und nur soviel lässt sich für die Brauchbarkeit dieser Auffassung sagen: „wenn der Ablauf aller auch der kleinsten Ereignisse unabänderlich prädestiniert feststünde, würde die Annahme einer prästabilierten Harmonie zwar auch dann nichts erklären, aber doch die Thatsache leidlich bezeichnen" Mikr. III 485.

Auch durch das berühmte von Geulinx und Leibniz in diesem Zusammenhang gebrauchte Beispiel der zwei gleichgehenden Uhren, durch welches ein transeuntes Wirken der Dinge in der Welt und seine Möglichkeit deutlich veranschaulicht werden soll, lässt sich Lotze in seiner abweisenden Stellung nicht erschüttern. Denn „nur der Ort des transeunten Wirkens ist durch diese Vergleichung verschoben, nicht seine Entbehrlichkeit für die Korrespondenz der Ereignisse bewiesen" (M. 131), und innerhalb des Systems der einzelnen Uhren, dessen verschiedene mit einander verbundenen Teile nach den allgemeinen mechanischen Gesetzen zu gemeinsamer Thätigkeit sich vereinigen müssen, breitet sich ein neuer Schauplatz eines transeunten Wirkens aus, das ebenso rätselhaft und unerklärbar für uns wäre wie das durch die angestrebte Beweisführung scheinbar aufgehobene und erklärte. Nur dann wäre dem menschlichen Streben bei diesen Versuchen geholfen, wenn wir uns entschliessen könnten, unsere Weltansicht geradezu einem lückenlosen Determinismus zu unterwerfen, „der

die Gesamtheit des Weltinhaltes bis auf seine geringsten Züge vorherbestimmt denkt" M. 135.

Mit dieser Annahme einer starren eisernen Notwendigkeit aber vermag sich die lebensvolle, eine relative Freiheit der Einzelwesen und freie Anfänge im Weltzusammenhang möglichst erhaltende Philosophie Lotzes nicht zu befreunden. Selbst zwei mildere, dieses starre Gepräge ablegende, G. § 44 erwähnte Ansichten okkasionalistischer Färbung vermögen seine Sympathie nicht zu gewinnen. Die eine derselben begnügt sich mit einer bloss „allgemeinen hypothetischen Prädestination", nach welcher jedesmal, „wenn irgend ein α geschieht, dann allemal ein bestimmtes β folgen solle". Die andere statuiert eine „beständige Assistenz Gottes (assistentia oder concursus dei)", vermöge deren dieses höchste alles beherrschende Wesen jeden Augenblick mit den Einzeldingen in Konnex trete und den Betrieb eventueller Wirkungen jedesmal persönlich in seine Hand nähme. Die Natur des Wirkens jedoch bleibt für Lotze ebenso unerklärt wie vorher. Denn auf der einen Seite müssen wir fragen, wer setzt ein Ding b denn davon in Kenntnis, dass sich ein anderes a den Zustand α genähert hat und infolgedessen im nächsten Moment die conditio sine qua non gegeben ist, auf Grund deren seine eigene Veränderung in β erfolgen darf und muss? Auf der anderen Seite aber finden wir wiederum anstatt einer anscheinend erklärten Wirkung zwei unerklärte. Denn der Zustand α kann nur durch eine besondere Wirkung dem alsbald in Aktion tretenden Gotte bemerkbar werden, worauf dann wiederum eine neue zwischen Gott und dem Dinge b erfolgende der Förderung des Zustandes β entgegenkommende Wirkung einzutreten hat.

Keiner von allen diesen vorliegenden Erklärungs- oder Umdeutungsformen des transeunten Wirkens vermag also Lotzes Kritik eine überzeugende Beweiskraft zuzusprechen. Doch lässt sich unser Denker durch dieses Ergebnis keineswegs dazu verführen, an der Möglichkeit einer richtigen, das Denken allseitig befriedigenden Lösung des in Frage stehenden metaphysischen Problems zu verzweifeln. Im Gegenteil: schon im Laufe der vorvorhergehenden polemischen Erörterungen hat er uns vielfach Ge-

legenheit geboten, von verschiedenen Punkten aus trotz der uns umgebenden dunkeln, unaufgeklärten Rätsel mit guter Zuversicht einen ahnungsvollen Blick nach der Richtung hinzuwerfen, in der sich sein eigener verheissungsvoller Lösungsversuch bewegen würde. Häufig fühlten wir uns dabei an ein sicheres Ergebnis früherer Auseinandersetzungen erinnert, welches gebot, an dem sogenannten immanenten Wirken der Dinge als an einer zwar nicht bis in ihre letzten Gründe zu erklärenden unbeanstandeten Thatsache, als an einem Grundvorgang festzuhalten. Dabei ist wohl auch der lebhafte Wunsch rege geworden, jenen anderen Zweig des Wirkens das bisher immer problematisch gebliebenen und durch alle Erklärungsversuche nicht zu eliminierende transeunten Wirken unter einen jenem immanenten Wirken analogen Gesichtspunkte betrachten zu dürfen und auf diese Weise vielleicht eine endgültige Beseitigung aller vorhandenen Schwierigkeiten vorbereiten zu können. Und in der That, in seinen positiven Auseinandersetzungen über diesen Gegenstand bemüht sich unser Philosoph seine Argumentation den diesen Erwartungen entsprungenen Gedankenkreisen genau anzupassen. Er führt uns zurück in das erste Stadium unserer Weltbetrachtung, erinnert uns an unsere ursprüngliche Vorstellung einer Vielheit von Dingen, charakterisiert deren Sein noch einmal als ein in Beziehungen stehen, illustriert den Thatbestand des Wirkungszusammenhangs durch den einzig möglichen Gedanken, dass eine Potenz anregend und gleichsam anfragend an die andere herantritt, worauf die letztere mit der korrespondierenden Antwort aus sich heraus reagiert, und schliesst endlich mit den Worten: „wenn a auf ein jetzt vorhandenes, früher aber nicht vorhandenes oder auf ein jetzt in einer Beziehung b zu a stehendes, früher aber nicht stehendes b eine Wirkung ausüben soll, die es früher nicht ausübte, so reicht es nicht hin, dass b jetzt da ist, sondern a muss von dieser neuen Thatsache etwas merken" G. § 47, d. h. das zwischen a und b obwaltende Verhältnis muss in beiden Elementen als eine bereits vorhandene Thatsache erfahren oder erkannt sein, ehe überhaupt eine darauf basierende Wirkung zwischen ihnen entstehen kann. Sie müssen also bereits vorher gewirkt haben, ehe die Wirkung, die

wir hier im Auge haben, in die Erscheinung treten kann. Auf diese Weise zeigt jede einzelne Wirkung rückwärts auf eine vorhergehende und vorwärts auf eine folgende also auf eine geschlossene lückenlose Reihe von Wirkungen hin, so dass wir uns also vor die „niemals unterbrochene Thatsache" einer Wechselwirkung gestellt sehen, die endlos nach Vergangenheit und Zukunft hin sich ausdehnt, deren Anfang weder noch deren Ende wir zu bezeichnen imstande sind und die wir am besten uns vorzustellen vermögen als ein „beständiges Wirken", innerhalb dessen sich nur „die Form der einzelnen Wirkungen" ändert. Vgl. Kl. Schr. III 420. Dieses beständige Wirken, dieser lückenlose Zusammenhang einer zwischen den Dingen unablässig sich vollziehenden, freilich nach ihrer Art und Stärke sich mannigfaltig abstufenden Wechselwirkung weist uns gebieterisch auf einen gemeinschaftlichen, einheitlichen Ausgangspunkt derselben zurück und nötigt uns infolgedessen von einer absoluten, den einheitlichen Zusammenhang durchbrechenden Selbständigkeit der Dinge ganz und gar abzusehen. Denn eine isolierte Stellung der Elemente, denen wir die Macht einräumten, unabhängig von einander in ungestörter Weise ihr Thun und Lassen zu normieren, gäbe uns keinen Schlüssel zum Verständnis des von uns vorgefundenen Wirkungszusammenhanges und schlösse von vornherein jede Möglichkeit einer geordneten Verknüpfung von Beziehungen aus. Es bleibt uns daher nur ein Ausweg übrig, der allein uns dem erstrebten Ziele entgegen führen kann. Alle Dinge müssen wir nämlich, unselbständig und abhängig wie sie sind, mit allen ihren Erscheinungen und Zuständen einer sie alle umfassenden Einheit unterwerfen, müssen sie als Modi oder Modifikationen eines „All-Einen" betrachten und ihre Wechselwirkung als Sympathie von Endlichem zu Endlichem vermitteln durch die Beschlossenheit aller in dem alles in sich hegenden Urgrund des Unendlichen. Denn „es kann nicht eine Vielheit von einander unabhängiger Dinge geben, sondern alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Teile eines einzigen wahrhaft Seienden betrachtet werden." M. 137 oder wie sich Lotze Mikr. III 485 f. ausdrückt: Unumgänglich erschien es uns, diese Trennung aufzuheben und in

einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge die Möglichkeit zu suchen, dass die Zustände des einen wirksame Gründe der Veränderung des anderen sind. Nur wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann, nur wenn sie alle, indem sie alle Einzelheiten sind, doch zugleich nur Teile einer einzigen sie alle umfassenden, sie innig in sich hegenden unendlichen Substanz sind, ist ihre Wechselwirkung auf einander oder das, was wir so nennen, möglich. Denn nur dann wird die Veränderung, welche eines von ihnen erfährt, zugleich ein Zustand des Unendlichen sein und nicht nötig haben, über eine unausfüllbare Kluft hinüber diesen Zustand erst zu erzeugen: nur dann kann die Folge, die in dem Unendlichen gemäss der Wahrheit seiner eigenen Natur aus jenem Zustand entspringt, zugleich als eine Veränderung anderer einzelner Dinge erscheinen, ohne eines neuen Hergangs zu bedürfen, welcher sie in ihnen hervorbrächte". Darnach ist also die Annahme einer beständigen, substantiellen Einheit aller Elemente unerlässlich und wir haben kein Recht mehr, ihre Existenz zu bezweifeln, selbst wenn wir eine sogenannte Ordnung zu Hülfe riefen, von der sich — es sei einmal zugestanden — wirklich begreiflich machen liesse, dass sie in Wahrheit existiere und sich erhalte. Denn ihre Kräfte reichten nicht hin, um die beständige Verknüpfung der wechselnden Begebenheiten zu begründen. „Dazu gehört, dass in jedem Element a, welches auf ein anderes b die Wirkung w ausüben soll, jene Eine Substanz ebenso wie in allen anderen Elementen vorhanden sei und zugleich, indem es von b ebenso gut leidet, dem a bemerkbar macht, dass der Fall der Notwendigkeit der Wirkung w jetzt vorliege". R. § 55 Strschr. 111 Vgl. Kl. Schr. III 216. Alle Beziehungen zwischen den Dingen sind also in Wahrheit keine Beziehungen in den Dingen, sondern hinter und über den Dingen im Unendlichen oder dem Absoluten zwischen seinen Funktionen. Der anfängliche Pluralismus unserer Weltansicht hat darum einem Monismus Platz zu machen (vgl. R. § 20), durch welchen das stets unbegreifliche transeunte Wirken in ein immanentes übergeht. Und die volle Wirlichkeit eines unendlichen

Wesens, das im Centrum dieser monistischen Weltauffassung steht, dessen innerlich gehegte Teile alle endlichen Dinge sind, hilft uns leicht über die Schwierigkeiten und Rätsel eines Pluralismus hinweg und leistet uns hinreichende Bürgschaft für die unumstössliche Wahrheit unserer so lange vergeblich gesuchten und nun endlich klar vor uns liegenden Lösung jenes schwierigen Problems des transeunten Wirkens. Nur das Unendliche, das Absolute ist imstande, die Mannigfaltigkeit der Welt so zu verknüpfen, dass die Wechselwirkungen über die Kluft hinüberreichen, welche die einzelnen selbständigen Elemente von einander ewig scheiden würde. Denn von dem Einen ausgehend versinkt nun die Wirkung nicht in ein Nichts, das zwischen ihm und den anderen läge, sondern wie in allem Sein das wahrhaft Seiende dasselbe Eine ist, so wirkt in aller Wechselwirkung das unendliche Wesen nur auf sich selbst, und seine Thätigkeit — eine immanente Wechselwirkung seiner Funktionen unter einander — verlässt nie den stetigen Boden des Seins. Bei diesem abschliessenden Gedanken, der den Schauplatz der Wechselwirkung der Einzelwesen in das Innere eines sie zu einer einheitlichen Totalität verknüpfenden Absoluten verlegt und diese nunmehr selbst in der verständlichen Form eines immanenten Wirkens auftreten lässt, darf unser Denken beruhigt Halt machen. Wir sind damit auf eine Höhe gelangt, von der aus unser Auge das ganze Universum beherrscht. Höher hinauf brauchen wir nicht zu dringen, unsere menschlichen Kräfte würden doch jetzt versagen. Und wir dürfen uns auch damit begnügen, nunmehr von der erreichten Höhe aus unser ganzes Interesse auf die vor uns liegende Aussicht zu konzentrieren, und uns zunächst der Veranschaulichung des vorgefundenen Verhältnisses zwischen dem Absoluten und seinen Modifikationen zuzuwenden.

Nennen wir jene einzige wahrhaft seiende Substanz M.; a und b seien Einzelwesen, die innerhalb der Einheit des sie umfassenden M als Modifikationen dieses, des Absoluten, betrachtet werden dürfen; μ stelle die Summa aller übrigen Einzeldinge dar, welche a und b zur Einheit M ergänzen. Da nun die Mannigfaltigkeit der Elemente von Anfang an ein abgeschlossenes System bildet, das in seiner Ganzheit gefasst ein Ausdruck der vollen Natur

des Einen ist, und wir die Summe des Wirklichen als eine geschlossene Formel vorstellen müssen, deren jedes Glied die Summe aller übrigen zum vollen abbildlichen Wert des gemeinsamen Grundes aller ergänzt, so dürfen wir mit Hülfe obiger Bezeichnungen, und wenn wir unter φ die zwischen a b r bestehenden Beziehungen verstehen wollen, zur Illustration der Thätigkeit des allseitig wirkenden Absoluten folgende Formel aufstellen:

$$M = \varphi\ (a\ b\ r).\quad \text{Vergl. M. 138.}$$

Lassen wir nun aus irgend welchen Gründen das Ding a sich in α verändern, so wäre es offenbar durchaus unzulässig, zur Bestimmung der nunmehrigen Natur des Absoluten innerhalb unserer Gleichung einfach a mit α zu vertauschen und alle übrigen Bestandteile in ihrer alten Form weiterzuführen. Denn damit der Wert von M erhalten bleibe und durch die Veränderung von a nicht beeinträchtigt werde, muss eine kompensierende Änderung in den übrigen Gliedern b und r eintreten. Diese Kompensationen nimmt M selbst in seinen Modifikationen vor. Das Resultat dieser seiner ausgleichenden Thätigkeit ist daher die Verwandlung von b und r in β und ϱ. Anscheinend wird dieser Erfolg erzielt auf Grund der Veränderung von a, das in seiner neuen Gestalt α auf b und r scheinbar einen umgestaltenden Einfluss auszuüben vermag. In Wahrheit aber wirkt nur M auf sich selbst, d. h. gewisse Vorzustände des M innerhalb der Wesenseinheit des M bringen Folgezustände hervor, die um der Natur des M willen ihre konsequente Folge sind. Unsere obige Formel also würde sich nach durchgängiger Veränderung aller Einzelelemente zu verwandeln haben in die Gleichung $M = \varphi\ (\alpha\ \beta\ \varrho)$. „Unsere frühere Vorstellung einer Vielheit ursprünglicher Wesen von unbedingter Setzung und unabhängigem Inhalt, die nur nachher zu veränderlichen Wechselwirkungen zusammengerieten, geht daher in die andere Vorstellung einer Vielheit von Elementen über, deren Dasein und Inhalt durchaus bedingt ist durch die Natur und Wirklichkeit des Einen Wesens, dessen unselbständige Glieder sie sind, dessen Selbsterhaltung sie alle unter einander in eine unablässige Beziehung auch gegenseitiger Abhängigkeit setzt und nach dessen Gebot sie, ohne einen Widerstand leisten oder eine

Hülfe gewähren zu können, die sie ihrer eigenen selbständigen Realität verdankten, in jedem Augenblick sich so ordnen, dass der Gesamtinhalt der Welt einen neuen identischen Ausdruck desselben Sinnes gewährt, eine Harmonie, die nicht prästabiliert ist, sondern in jedem Momente sich durch die Kraft des Einen wiedererzeugt" M 139 f. Vgl. Mikr. II 44 ff.

Somit wäre unsere Untersuchung nach Abweisung verschiedener Erklärungen des zwischen den Dingen sich vollziehenden Wirkens durch einfache Zergliederung des Gedankens eines thatsächlich vorhandenen Wirkungszusammenhangs zur Annahme einer Wesensgemeinschaft der Dinge gelangt, die als letzten Grund des Geschehens zu gelten hat und uns als ein transeuntes Wirken zwischen den Dingen erscheint, in Wirklichkeit aber die selbstthätige Wirksamkeit, das immanente Wirken einer Macht, eines Wesens, des Absoluten ist, das in zusammenfassender Einheit alles Geschehene in sich verknüpft. Jede Erregung des Einzelnen ist daher zugleich eine Erregung des ganzen Unendlichen, das auch in ihm den lebendigen Grund seines Wesens bildet, und jedes Einzelwesen vermag deshalb auch mit seiner Wirkung überzugreifen auf das Gebiet eines anderen, in welchem derselbe Grund lebt. —

Das erste Ziel, das wir uns gestellt hatten, haben wir hiermit erreicht. Die denknotwendige Annahme des Absoluten ist durch unsere metaphysische Erörterung hinreichend fundamentiert und das Recht uns gesichert, dieses Postulat zum Ausgangspunkt weiterer Untersuchungen zu machen. Bevor wir jedoch in dieselben eintreten wollen, sei es uns erlaubt, über die Verschiedenheit der Quellen, aus denen wir geschöpft haben, eine kurze Betrachtung hier in die Darstellung einzufügen. Es handelt sich hauptsächlich um den Unterschied zwischen der Metaphys. v. 41 auf der einen und den späteren Schriften Lotzes auf der anderen Seite. Was nun die metaphysiche Begründung der Lehre vom Absoluten angeht, so haben wir uns dabei besonders auf die Ausführungen in Mikr. 3. Aufl., Metaph. v. 79 und G. v. 83 gestützt, da hier die zu berührenden Verhältnisse in der ausführlichsten und deutlichsten Weise zur Sprache kommen. Doch geschah dies

nicht, weil wir die Metph. v. 41 vielleicht als ganz unbrauchbar für unseren Zweck hätten bei Seite legen müssen oder gar direkte Widersprüche mit den späteren Schriften in ihr entdeckt zu haben glaubten. Denn wir haben allen Grund, die volle Übereinstimmung dieses Buches mit dem Geiste des späteren Lotze und seinem teleologischen Idealismus ausdrücklich zu betonen. Trotzdem konnten wir thatsächlich im vorhergehenden kaum darauf zurückgreifen, da sie uns für die Begründung des Absoluten und dessen notwendige Herleitung aus dem Begriff der Wechselwirkung keine Anhaltungspunkte bot, ja sogar von dem Absoluten, sowie wir es bisher aufzufassen gewöhnt sind, an keiner Stelle redet. Da nämlich, wo wir im vorhergehenden zur Erklärung des bestehenden Wirkungszusammenhangs der Dinge stets uns auf das allumfassende Absolute angewiesen sahen, macht Lotze in seiner kleinen Metaphysik einen Sprung und greift überall direkt auf den Zweck, auf das Seinsollende zurück, das den Urgrund alles Seins und Geschehens bildet. Dieses ist ihm das allein Feste und Unerschüttliche im Wechsel der Erscheinungen: und in Rücksicht darauf sagt er S. 119: „Diejenige Position, die von uns nicht wieder zurückgenommen wird, gehört daher demjenigen, von dem sich zeigen lässt, dass es sein soll, und eine Seite vorher: „Alles was wirklich sein soll, muss daher in einer Zweckbeziehung enthalten sein, auf den Grund der Gründe allein hin würde eine zahllose Möglichkeit verschiedener Welten des Geschehens sich denken, die bewirkenden Ursachen würden in unberechenbarer Mannigfaltigkeit anders kombiniert in das Verhältnis der Kausalität sich einreihen lassen: aber alle diese Welten bleiben nur mögliche: damit diese bestimmte Auswahl des Möglichen wirklich werde, die als Thatsache der Erfahrung uns vorliegt, dafür bedurfte es eines seinsollenden Zwecks, dessen Bestimmtheit das ihm entsprechende Seiende in die Beziehung der Kausalität zu einander brachte". Wir sehen also, der letzte Zusammenhang der Dinge entspringt darnach einer Zweckbeziehung, in der alles seinen Grund haben muss, und nach der alle Einzelwesen und Erscheinungen teleologisch geordnet und verbunden sind." Das ist nun kein Gedanke, welcher die kleine Metaphysik

spezifisch von andern Schriften Lotzes unterscheidet. Im Gegenteil; ihn hat unser Philosoph niemals aufgegeben; er ist charakteristisch für sein ganzes System, für seine gesamte Philosophie, einerlei aus welcher von seinen zahlreichen Schriften sie uns entgegen treten mag. Wohl aber können wir sagen, dass er dieser Auffassung in seinen späteren Schriften eine breitere Grundlage gegeben und insofern thatsächlich eine Entwicklung durchgemacht hat, ohne jedoch infolgedessen in späterer Zeit seine früheren Positionen verleugnen zu müssen. Implicite oder dem Keime nach sind später ausführlicher entwickelte Ansichten in allen seinen früheren philosophischen Erörterungen schon enthalten. Was er z. B. in der kleinen Metaphysik S. 92 mit den Satze „dass das Wirkliche das sei, einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen, in Wahrheit aber Accidens an dieser scheinbaren Substanz zu sein" bloss aus der Ferne angedeutet hat, ohne auf eine weitere Ausbeutung des Gedankens im Interesse einer Erklärung der Wechselwirkung bedacht zu sein, das hat er in ähnlichem Sinne, aber zum ersten Male ausführlich und mit aller wünschenswerten Evidenz im Jahre 56 I. Aufl. d. Mikr. I. 415 f also ausgesprochen: „Jeder einzelne Fall von Kausalität zwingt uns, um die Möglichkeit eines Übergangs des Einflusses zu begreifen, an die Stelle des blossen Naturzusammenhangs ein selbst substantielles Unendliches zu setzen, in welchem das von der Erscheinung geschiedene Mannigfache nicht mehr geschieden ist". Von da an kehrt dieses klar gezeichnete Bild von dem engen Verhältniss der Einzelwesen zum Absoluten mit derselben Bestimmtheit und Schärfe in allen Schriften unseres Philosophen immer wieder. Und nichts hindert uns mehr, nach diesem kleinen Exkurs, der nur zur Klärung und Befestigung des früheren Resultates dienen konnte, zu unserem eigentlichem Thema, der Beschreibung dieses innigen Verhältnisses und der Bedeutung des Absoluten uns zurückzuwenden.

§ 2.

Bedeutung des Absoluten und seiner Modifikationen.

Bis jetzt war das Absolute für uns weiter nichts als ein nacktes Postulat, zu dessen Annahme unser nach einer harmonisch abgeschlossenen Weltansicht strebendes Denken sich notwendigerweise gezwungen sah. Welchen Inhalt wir nun in die vorläufig leere Form desselben giessen, welche tiefere Bedeutung wir ihm selbst samt allen seinen Beziehungen beilegen dürfen, darüber mögen uns die aus den bisherigen metaphysischen Voraussetzungen entspringenden nachfolgenden Betrachtungen belehren.

Was wir kennen, ist eine Vielheit von Dingen, die unter sich in gegenseitigem Füreinandersein ein mannigfaltiges Spiel von Wechselwirkungen unterhalten. Das treibende Moment aber innerhalb dieser bunten bewegten Mannigfaltigkeit ist jenes Eine Absolute, in dem als in einem liegend mitfühlenden Herzpunkt alle Elemente als Modifikationen des Einen sich innerlich verbunden sehen zu einer Einheit. So haben wir also eine Vielheit und eine Einheit zugleich, beide eng mit einander verknüpft und in diesem ihren inneren Verbundensein ein geschlossenes Ganze, eine harmonische Gesamtheit repräsentierend ohne Zwang, ohne Gewaltthat, ohne Widerspruch. „Denn nicht das Eine M setzten wir gleich vielen M, sondern das eine unbedingte M gleich vielen bedingten m“ (M 146), so dass also nicht das „Eine in dem gleichen neutralen Sinne das Viele ist, in welchem wir sagen könnten, dass es das Eine sei: es ist vielmehr das Viele in dem aktiven Sinne es hervorzubringen und in ihm gegenwärtig zu sein.“ (M 147). Einheit und Vielheit sind also die beiden Prädikate, die sich uns zunächst zur formellen Umschreibung der Natur des Absoluten zur Verfügung stellen: Einheit, wie sie äusserlich als Zusammenfassung aller Modifikationen auftritt, innerlich wie bei jedem Subjekt nicht in der starren Identität beim Prozess der Selbsterhaltung, sondern in der sich stets gleich bleibenden Konstanz naturgemässer, konsequenter Entwicklung begründet liegt: Vielheit im Sinne einer lebendigen Aktivität, wie sie das Absolute in steter innerer Gebundenheit an die Viel-

heit seiner Modifikationen zu entfalten pflegt. Diese gleichzeitige Einheit und Vielheit in der Natur des Absoluten veranschaulicht unser Philosoph in geradezu klassischer Weise, indem er an „die vielen gleichzeitigen Stimmen einer polyphonischen Musik" erinnert, „die ortlos ausser einander sind, soweit ihre Höhe und ihr Klang sie unterscheiden lassen, und von denen bald diese, bald jene anschwellend oder verklingend, steigend oder sinkend, auch alle anderen zu harmonischen Ausweichungen nötigt, eine Reihe von Bewegungen, durch welche die Einheit einer in sich abgeschlossenen und folgerechten Melodie entsteht". M 161. Für immer aber zurückzuweisen ist die Frage nach einer positiven Schilderung oder Konstruktion des Prozesses, durch dessen Verlauf das Absolute imstande ist, zugleich Eins und zwar das Eine unbedingt und zugleich Vieles zu sein, das einander gegenseitig bedingt. Ebensowenig haben wir eine Antwort auf die Frage, worin denn eigentlich der Hergang „des Modificierens, des Sichspaltens, des Sichdifferentiierens oder des Emanierens besteht, durch welche bildlichen Ausdrücke die Sprache die Unterordnung der Einzelwesen unter das Absolute ausdrückt." R. § 21.

Doch woher, dürfen wir fragen, stammt diese wunderbare Bestimmung der Natur des Absoluten, diese wunderbare Anlage sich auf solche Weise in den Einzeldingen zu bethätigen, woher der Anstoss und die Intention seines Wirkens? Natürlich haben wir davon abzusehen, dass, ehe die Welt oder das erste Wirkliche war, eine „vorweltliche oder vorwirkliche Wirklichkeit" (M 166) sich der später irgendwie entstandenen und verknüpften Elemente bemächtigte und durch Vermittlung des Absoluten Leistungen, Aufgaben und Wirkungen an sie verteilte, um eine geordnete Entwicklung des alsbald beginnenden Weltlaufs zu ermöglichen. Zunächst gilt für uns nichts als wirklich als das erste Wirkliche, nämlich das als denknotwendig erkannte den ergänzenden Abschluss unserer Weltbetrachtung bildende M, das eben deshalb auch von Ewigkeit her den Antrieb des Wirkens in seinem Schosse birgt und darum auch alle Gesetze und Wahrheiten, die Gesamtheit der Verhaltungsweisen, alles Werden, alle Veränderung der Konsequenz seiner Natur entspringen lässt.

Denn „es kann nicht erst als absolutes Prius ein Reich an sich notwendiger Formen geben als ein unvordenkliches Fatum und nachher käme, wie auch immer geschaffen, eine Welt, die sich dem Zwange dieser Gesetze unterwürfe, um so viel zu verwirklichen, als ihr diese Schranken gestatten wollen. Nur das Wirkliche ist vielmehr und bringt durch sein Sein den Schein einer ihm vorangehenden Notwendigkeit hervor, ähnlich wie der lebendige Leib in sich das Gerippe bildet, um das er herumgewachsen scheint" (M 172). Darnach wäre also M selbst das „formbestimmende Prius", das den Wechsel der Weltelemente selbst zu ordnen übernommen hat, ihre Gestalt und Verbindung bedingt und dem Weltlauf nach seinen der Konsequenz seiner Natur entspringenden Normen die innezuhaltende Richtung angiebt. Die dabei entstehenden mannigfaltigen Formen der Welt, die Verschiedenheit der Weltinhalte, enthalten keinen Grund, der uns berechtigte, die Einheit von M, die ja nach Lotze in einer im Wechsel der Erscheinungen stets wiederkehrenden nur mannigfaltig sich ausprägenden Idee zu suchen ist, irgendwie zu bezweifeln.

Ebensowenig werden wir diese Einheit der alle Realen umfassenden Substanz gefährden, wenn wir in den Einzelwesen nicht nur nicht unlebendige in sklavischer Abhängigkeit sich befindende Glieder Eines Lebendigen sehen, sondern ihnen sogar trotz ihres Abhängigkeitsverhältnisses, in dem sie zu dem höchsten Weltgrunde stehen, eine gewisse, relative Selbständigkeit zusprechen, die sie befähigt, ausserhalb des sogenannten transeunten Wirkens, sich „als ein Selbst zu fühlen und geltend zu machen" und als in gewisser Beziehung „abgelöst von dem allgemeinen alles umfassenden Grunde und als seiend ausser ihm bezeichnet zu werden" M 190. Denn „wahr ist es, dass die Dinge, so lange sie nur Zustände des Unendlichen sind, nichts für sich selbst sind". . . . . und „indem etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich als ein Ich begreift, löst es sich eben dadurch, eben durch diese seine Natur von dem Unendlichen ab, erwirbt nicht dadurch, sondern hat darum jenes Sein ausser dem Unendlichen." Mikr. III 534. Diese Fürsichsein, diese Selbständigkeit jedoch ist in den ver-

schiedenen Modi eine verschiedene je nach dem Grade der Intensität ihres Seins. Denn der Realität können wir verschiedene Abstufungen der Intensität beilegen. Nicht alles ist nur überhaupt entweder real oder nicht real, sondern mit verschiedenem Reichtum und ungleicher Mannigfaltigkeit ihres Fürsichseins sind die Wesen in verschiedenen Graden real. (vgl. M 100 ff). Und in diesem Sinne sind auch die charakteristischen qualitativen Unterschiede ihrer Naturen zu verstehen. Denn für Lotze giebt es keine unüberbrückbaren Gegensätze z. B. zwischen materiellen und geistigen Elementen: und die Atomtheorie der modernen Naturwissenschaft acceptiert er in der Weise, dass er erklärt, das wirksame Reale in der Natur sei uns zunächst in der Gestalt unendlich vieler, diskreter Ausgangspunkte der Wirkungen gegeben, und so über die Atome der Physiker hinausgeht und zu jenen Kraftcentren gelangt, welche bei aller mechanischen Gesetzmässigkeit ihrer Wirkungsweise doch über den Begriff des Materiellen weit hinausragen. (Vgl. kl. Schr. III 224.) Alle Verschiedenheiten also der endlichen Einzelheiten, welche die beharrlichen aber selbstlosen Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte alles Geschehens in der Welt bilden, nicht tote Körper sind, sondern in verschiedenen Abstufungen ein Fürsichsein besitzen, werden zurückgeführt auf die verschiedenen Grade der Intensität eben dieses Fürsichseins und weisen in letzter Linie wiederum zurück auf jenes Absolute, das sich unmittelbar in eine unendliche Anzahl spezifisch verschiedener Elemente zergliedert (G § 67) und ihnen allen eben dadurch die Selbstheit verleiht. Denn die elementaren Stoffe der Natur sind nichts für sich, sondern haben Wirklichkeit nur als Aktionen des einen Weltgrundes, so dass also „alle Dinge wirklich in verschiedenen Abstufungen und Vollkommenheiten die Selbstheit besitzen, durch welche eine immanente Produktion des Unendlichen zu dem wird, was wir ein Reales nennen". Mikr. III 536. Es ist darum auch unmöglich, dass die in den einzelnen Elementen sich vollziehende Wirkungsweise des Absoluten an ein überall gleiches Substrat gebunden sein soll. Und unter jenem absoluten Wesen dürfen wir uns nicht eine unendliche Qualität eines gleichartigen

Realen vorstellen, welche die natürliche Fähigkeit habe, sich selbst in eine zahlreiche Menge von homogenen Teilen zu zerlegen und diesen wiederum die Freiheit zu lassen, auf Grund ihrer relativen Selbständigkeit ein mannigfaltiges Wechselspiel aller möglichen Kombinationen zu beginnen und dadurch einen Beitrag zu den Verschiedenheiten des Weltinhaltes zu liefern. Vielmehr ist dieses Absolute eine lebendige Idee, die über jede quantitative Messung erhaben, nicht eine Vielheit gleicher Teilgedanken darbietet, sondern an und für sich schon auf Grund ihrer eigenen selbst gesetzten ursprünglichen Beschaffenheit in ein vielfach verschlungenes Gewebe verschiedener Elemente sich gliedert.

Greifen wir uns aus dieser unzähligen Menge von Aktionen des Absoluten einmal eine einzige heraus und betrachten wir zur Illustration der eben geschilderten Verhältnisse ihre speziellen Beziehungen zum Unendlichen. Wir meinen nämlich die menschliche Seele, welche das einzige Beispiel eines Wesens mit wechselnden Zuständen ist, das wir durch eigene Anschauung kennen. Die Thatsache eines Seelenlebens, das „in Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen" verläuft (M 474) und nicht als ein Nebenprodukt physischer Entwicklungsbewegung zu betrachten ist, gewinnen wir aus der Thatsache der „Einheit des Bewusstseins" (M 490). Denn „eben weil die Seele Mannigfaches vereinigen, auf einander beziehen und beurteilen kann, eben dadurch zeigt sich und bewährt sie sich nicht bloss, sondern ist sie Einheit: und es giebt gar keine noch wahrere Einheit, auf die sie sich wie auf einen Rechtsgrund zur Ausübung dieser Fähigkeit berufen könnte", kl. Schr. III 429.

Denn diese „Einheit des Bewusstseins, welche die spätere innere Erfahrung bezeugt, kann nicht ohne Subjekt die blosse Resultante der Thätigkeiten einer Vielheit sein, und ebensowenig kann dieses Subjekt durch sie geschaffen werden. Auch nicht aus Nichts wird die Seele geschaffen oder bringt sie das schöpferische Absolute hervor, sondern, um ein Bedürfnis der Phantasie durch diesen Ausdruck zu befriedigen: aus sich selbst, aus seinem eigenen realen Wesen entlässt das Absolute die Seele als die Ergänzung, die nach dem massgebenden Sinne desselben zu seiner

anderen Thätigkeit, dem Naturlauf hinzugehört" (M 490) Mikr. II 142 ff. Damit ist der Seele innerhalb des Weltganzen eine Stellung angewiesen, die sie auf gleicher Stufe mit allen anderen Aktionen des Absoluten erscheinen lässt. Und doch geniesst sie wiederum auf der anderen Seite eine sie über alle anderen weit hinaushebende Würde. Denn mehr als alle anderen gründet sie ihr Leben auf jenes allen Einzelwesen in mehr oder minder grossem Umfange reservierte Recht der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, ohne natürlich dadurch dem bestimmenden Einfluss jenes Einen entrückt zu sein. „Wie es freilich gemacht wird oder wie die schaffende Kraft des Absoluten es anfange, um ein Wesen zustande zu bringen, das nicht nur nach allgemeinen Gesetzen in Zusammenhang mit anderen wirke, leide und sich ändere, sondern das vorstellend, fühlend und strebend sich als verhältnismässig selbständiger Mittelpunkt von dem alles umfassenden Grunde löse, diese Frage werden wir hier so wenig als in anderen ähnlichen Fällen beantworten. Wir haben nicht die Aufgabe, die Welt zu machen, sondern nur die, den inneren Zusammenhang der verwirklichten zu verstehen." (M. 487. Vgl. kl. Schr. III 429). Was die formelle Seite der Entstehung der Seele angeht, so hält sich Lotze für vollkommen berechtigt, ihre Bildung einem zeitlich verlaufenden Vorgange anzuvertrauen und sie als die stufenmässig erfolgende Entwicklung eines Keimes zum vollen Organismus zu betrachten. Die Frage nach ihrer Fortdauer, ihrer Unsterblichkeit findet ihre Erledigung durch das Verhältnis des Absoluten zur Zahl seiner Modifikationen. Denn ihm ist vollständig freie Hand zu lassen, dieselben vermöge seiner Allmacht zur Bestreitung seiner jeweiligen Bedürfnisse zu vermehren oder zu vermindern; und „kein anderer Grundsatz steht uns ausser der allgemein idealistischen Überzeugung zu Gebote: fortdauern werde jedes Geschaffene, dessen Fortdauer zu dem Sinn der Welt gehört und so lange sie zu ihm gehört; vergehen werde alles, dessen Wirklichkeit nur in einer vorübergehenden Phase des Weltlaufs seine berechtigte Stelle hatte." (M 487). Trotzdem ist nicht zu verkennen, dass der Seele doch eine ganz eigenartige, hohe Stellung unter allen anderen Einzelwesen ein-

geräumt werden muss, und Lotze nimmt in Rücksicht darauf keinen Anstand, ihr wenn auch nur bedingungsweise und in Form eines Zugeständnisses an den Sprachgebrauch, als Abbreviatur, die Bezeichnung Substanz zu gönnen. Immerhin enthält ihre Selbstthätigkeit eine solche Intensität, dass sie imstande ist, zu einer unendlichen Reihe von Wirkungen vermöge einer keiner Einsicht weiter erklärbaren Fähigkeit die Initiative zu ergreifen und selbst ein thätiger Mittelpunkt eines von ihr ausgehenden Lebens nicht bloss zu sein, sondern sich auch als solchen zu fühlen und zu wissen. Ein ähnlich geartetes Wesen nun verleiht das Absolute jedem Organismus und zwar giebt es jedem diejenige Seele, die ihm gebührt, „jedem tierischen Keime die seiner Gattung entsprechende Beseelung." M. 489. So breitet sich freilich unter Einräumung der stärksten Stufenunterschiede Licht und Wärme lebendiger Beseelung über alles Seiende aus, und wir gewinnen ein Reich von Seelen, dessen einzelne Glieder durch den zu ihnen gehörigen Leib, „dem Gebiete der Aussenwelt, auf welches ihre Herrschaft und ihre Empfänglichkeit sich am unmittelbarsten ausbreitet" (M 495), mit ihrem Einfluss in das Reich niedrigerer, geistartiger Wesen hinüberragen.

Beide Reiche aber stehen in gleicher Weise unter dem Einfluss des Absoluten, alle beide sind sie erfüllt von realen Elementen, welche Aktionen des Absoluten sind und infolgedessen niemals sich von dem übrigen Weltzusammenhang loszulösen vermögen. Sie erhalten sämtlich ihre Wirkungsfähigkeit durch das Absolute und stehen infolgedessen mit einander in einer Wechselwirkung, deren Grad oder Intensität eben wieder an die Thätigkeit des Absoluten gebunden ist ganz unabhängig von den mehr oder minder grossen Entfernungen, die zwischen den einzelnen Angriffspunkten des Wirkens liegen; so dass also die Grösse einer zwischen a und b entstehenden Kraft nicht von einem Abstande beinflusst wird, sondern nur von den inneren Zuständen der in Aktion befindlichen Elemente abhängt, dass also allein der Einfluss des Absoluten den Massstab abgiebt für die Intensität der Wechselwirkung.

In einer ähnlichen Weise herrscht der Einfluss des Absoluten

auch in der Bewegung der Elemente. Denn die Bewegungen sind nicht bloss „Änderungen äusserlicher Relationen" (M 401), sondern gehören zur inneren Erfahrung der Dinge und werden in jedem Augenblick „Mitbedingung ihres weiteren Verhaltens", das mit mehr oder minder grosser Geschwindigkeit sich in eine Reihe mannigfaltiger Zustände auflöst.

Gestaltet sich so jegliche Erscheinung, jedes Ereignis, alles Geschehen und Wirken, jede Form des Naturlaufs zu einer von jenem allmächtigen Einen abhängigen Funktion, die ganze nach Mass und Zahl geordnete Welt zu einem einheitlichen Ausdruck jenes Absoluten, so liegt es uns nahe, nach dem höchsten Gesetze zu fragen, nach welchem diese unendliche Thätigkeit des Absoluten in steter Ordnung sich vollzieht und welches in unantastbarer Allgemeingültigkeit das ganze Universum beherrscht. Nach der idealistischen Sinnesart unseres Philosophen finden wir kein höheres als „den einen und unveränderlichen Sinn, der in aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich verwirklichen soll. Unfähig aber, diesen Sinn sowie die Gebote auszusprechen, die sie (scil. Sinnesart) dem Verhalten der Dinge auferlegt, wird sie jene allgemeinen Grundsätze, soweit die Erfahrung sie bestätigt, doch nur als grosse Gewohnheiten der Natur ansehen können, gültig für den Umfang unserer Beobachtung aber nicht zweifellos in Beziehung auf das viel grösssere Bereich dessen, was über Zeit- und Raumanschauungen unserer Forschung hinausliegt." (M 406). Das höchste Gesetz also, das den gesamten Weltlauf, im grossen sowohl als auch im kleinen, innerlich beherrscht, wird seinem wahren Wesen nach vor unsern menschlichen Blicken stets verhüllt bleiben. Was aber diesseits unserer Erfahrung liegt, die Art und Weise, wie dieses höchste Gesetz durch einen äusserlichen Mechanismus seinem Willen einen geordneten Ausdruck verleiht, wird um so mehr unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssen und uns dann das wenigstens im Bilde anschauen lassen, dessen wahre Gestalt wir niemals erkennen können. Denn „die Ordnung der Natur beruht nicht auf einem zusammenhanglosen Haufen einzelner Satzungen; sondern in den ursprünglichen Eigenschaften des Wirklichen und in den notwendigen Wahrheiten der Mathe-

matik zusammengenommen liegt eine wunderbare Rationalität oder Vernünftigkeit, die uns an unzähligen Punkten den Eindruck eines ausgesuchten Zusammenstimmens zu beabsichtigtem Ziele giebt. Nicht auf einen fremden Boden des Selbstverständlichen ist nachher mühsam das Zweckmässige gepflanzt, sondern in dem Selbstverständlichen selbst liegt eine eigene tiefe Zweckmässigkeit". (M 422). Was uns also in dem gesetzmässigen Verlauf der Welt als das Selbstverständliche oder vielleicht als das Primäre entgegentreten mag, ist in Wirklichkeit erst abgeleitet und hat bloss sekundäre Bedeutung. Nichts destoweniger ist es eine unserer wichtigsten Aufgaben, diese sekundäre Bedeutung des Mechanismus in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Tragweite kennen zu lernen, ebenso aber auch, „die unbeschränkte Gültigkeit von Sätzen zu bestreiten, deren beschränkte Gültigkeit zu den wichtigsten und sichersten Hülfsmitteln der naturwissenschaftlichen Untersuchung gehört" (M 406). Wo finden wir aber diese für das Geschehen so wichtigen Sätze, wo treffen wir diesen so allgemein gültigen Mechanismus, wo ist dieses gemeinsame Recht und Gesetz? Schwebt es etwa wie ein infizierendes Fluidum über allem Seienden? Nein, eine derartige Rolle, die es zwischen den Dingen aus- und einströmen und wunderbare Thätigkeiten entfalten liesse, dürfen wir ihm nicht übertragen. Auch „darin liegt die Bedeutung des Mechanismus niemals, ein zauberhafter Kunstgriff zu sein, der dem vollständig begründeten Ereignisse sein dennoch unbegreiflicherweise zögerndes Geschehen verschaffte; er wird überall nur im Interesse der Stetigkeit und Gesetzlichkeit des Weltlaufs verlangt, welcher nicht nur zu jedem wirklichen Geschehen seinen zureichenden Grund fordert, sondern auch gebietet, dass jedes Zwischenglied, durch welches der unzureichende in den zureichenden übergehen könnte, als wirklicher Zustand im Inneren eines realen Wesens vorher selbst realisiert werde." (Mikr. III 510) Kl. Schr. III 297.

Wenn auch unter diesen Umständen als Form des Seins und Geschehens die strengste Ordnung und Gesetzlichkeit zu betrachten ist, die, sei es im grossen Umfang der Natur, sei es in den kleinen Kreisen der Erscheinungen, eine fortdauernde unbeschränkte Geltung

besitzt und alle möglichen eigentümlichen Benutzungsweisen der allgemeinen Prinzipien des Wirkens vorschreibt, so ist doch der Gedanke an einen der Natur aufgezwungenen, ihrem inneren Wesen durchaus fremd und feindlich gegenüberstehenden starren Mechanismus durchaus abzuweisen. Erinnern wir uns daran, dass wir früher den Einzeldingen eine gewisse relative Selbständigkeit und Selbstbethätigung einräumen mussten, so dürfen wir auch hier angesichts des herrschenden Mechanismus dieses Vorrecht der Elemente nicht aufgeben und ihnen einen freien, allerdings unter der Aufsicht einer ihrem Wesen angepassten Gesetzlichkeit stehenden Spielraum zur Entwicklung ihrer Lebensformen nicht versagen. Dieses Zurücktreten der Macht des Mechanismus hinter die Natur der ihm unterworfenen Elemente geht noch weiter. Denn da die Dinge im Haushalt der Natur nicht als vollkommen gleich und ebenbürtig, koordiniert neben einander stehen, sondern mannigfaltig abgestuft in zahlreiche verschiedene Klassen eingeordnet werden können, ist es auch erlaubt, in analoger Weise diese Rangverschiedenheit den Gesetzen des Weltlaufs gegenüber in Anschlag zu bringen, so dass also „unter der Einwirkung desselben äusseren Naturlaufs dem Wesen des einen immer nur elementare und einförmige Rückwirkungen abgewonnen werden können, dem Wesen des anderen aber mannigfache und vielförmige, solche vielleicht, deren jede durch ihren Eintritt die Bedingung einer anderen vorher nicht begründeten Fähigkeit wird, solche endlich, die unter einander sich zu dem Ganzen einer auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Entwicklung vereinigen“ (M 459). Trotz aller dieser Einschränkungen und Unterordnungen jedoch können wir von einer durchgängigen Geltung und ausnahmslos universellen Ausdehnung der mechanistischen Gesetzmässigkeit, von einer breiten dem ganzen Weltlauf zu Grunde liegenden gesetzlichen Ökonomie sprechen, deren Herrschaft sich auf alle Zweige des Wirkens und Geschehens des physischen sowohl als auch des geistigen erstreckt (vgl. Kl. Schr. III 278). Denn, sagt Lotze Streitschr. 118, „der gesamte Welt- und Naturlauf und das geistige Leben schienen mir natürlich so aus dem Ganzen gearbeitet, dass nur ein allgemeiner Gesetz-

kreis alle Ereignisse dieser zusammenhängenden Wirklichkeit umspannt."

Zwei gewaltige Mächte scheinen alo die Herrschaft über das Universum unter sich zu teilen; das Absolute, das als reales wirkungsfähiges Wesen in dem Innern jedes Elements ganz als die alle umfassende und begründende Einheit zugegen ist und vermöge der Folgerichtigkeit seines ganzen Sinnes in jedem dieser unselbständigen Elemente diejenige Thätigkeiten erweckt, welche die Konvergenz des Wirkens zu einem bestimmten Ziele sichern, und jener äusserliche gesetzliche Mechanismus, dessen Bewegungen sich durch die Fülle des Beseelten schlingen und allen Elementen die Gelegenheiten und Anregungen zu wechselnder Entfaltung des äusseren und inneren Lebens zuführen. Doch stehen sich diese beiden einflussreichen Machtfaktoren nicht als zwei gleichwertige in getrennten Reichen als Alleinherrscher unumschränkt gebietende Prinzipien einander gegenüber, die sei es durch friedliches Nebeneinanderwirken sei es durch ewige mit wechselndem Glück geführte Kämpfe die verschiedenen Phasen der Weltentwicklung erzeugten, sondern der eine, das Absolute, steht in der ersten und höchsten Stelle und die Macht des anderen, des Mechanismus ist nur eine entlehnte und er selbst nur ein Mittel in der allmächtigen Hand jenes Unendlichen. Denn das Absolute ist „nicht nur das Vermittlungsglied alles Wechselwirkens überhaupt, sondern auch die Quelle aller Gesetze, welche zwischen je zwei Elementen die Form und Grösse ihres Wechseleinflusses bestimmen," (Streitschr. 104) und „folgt der Naturlauf mechanischen Gesetzen, so ist es Gottes Wirken selbst, das sie, wie wir zu sagen pflegen, befolgt, eigentlich aber in jedem Momente schafft; denn nicht als ein vorgöttliches Recht könnte sie bestehen, der Gott sich fügte; sie würde nur für uns der Ausdruck der eigenen Natur seines Wirkens sein" (M. 149). Überall zeigt sich daher in der mechanischen Gesetzmässigkeit des Geschehens die eigene Wirksamkeit des Absoluten, die es in der Welt der Erscheinungen stets als die verwirklichende Hand zur Erfüllung seiner Zwecke anerkannt wissen will. Und es wäre ein ohnmächtiger Wunsch unsererseits, jenes Höchste lieber in einer anderen Weise wirk-

sam zu sehen, als in derjenigen, die es sich selbst in der Form unseres Mechanismus gewählt und gestiftet hat. Ebenso thöricht wäre es zu glauben, das eine oder andere auf kürzerem Wege erreichen zu können, als auf dem Umwege formaler Gesetzlichkeit, in welcher das Absolute sich selbst dahingegeben hat. Allenthaben vielmehr, „wo die bildsamen Stoffe vorhanden sind, da ist auch überall das Eine Absolute zugegen, nicht als eine denkbare Idee, nicht als wirkungsloser Typus der Gattung, nicht als Befehl oder Wunsch oder Ideal zwischen, neben oder über den zusammengekommenen Elementen", nicht als „bewegendes Prinzip", sondern als ein nach der ewigen Ordnung der sich selbstgesetzten „gesetzlichen Ökonomie" handelndes, lebendes wirkungskräftiges Wesen. (Vgl. M. 455).

Unter diesen Verhältnissen erscheint uns der Standpunkt des Deismus, der die Welt nach ihrer Schöpfung sich selbst und ihren Gesetzen anheimgegeben, ohne lebendige Berührung mit ihrem Urheber in vorschriftsmässiger Regelmässigkeit ihren Lauf vollenden lässt, ganz unhaltbar. Denn in jedem Augenblick will Gott die von ihm geschaffene Ordnung der Dinge und erhält sie gemäss der Konsequenz seiner Natur nicht als eine tote aus der Peripherie seines Einflusses tretende Regel, sondern als die lebendige Form seiner eigenen Wirksamkeit. Vgl. R. § 56 Strschr. 11. Darum steht er auch nicht ausserhalb der Welt, sondern mitten in ihr; und „man darf nicht in irgend einer entfernten Gegend des ausgedehnten Raumes jenes Absolute getrennt von der Welt seiner Schöpfung vorstellen, so dass eine Entfernung oder ein Weg nötig bliebe, den seine Entwickelung zurückzulegen hätte, um an die Dinge zu kommen, allgegenwärtig in jedem Punkte würde seine unteilbare Einheit auch diesen Raum füllen; noch weniger besteht nach unserer Ansicht von der Phänominalität dieses Raumes für unsere Phantasie zwischen dem alles umfassenden Grunde und den endlichen Wesen eine Kluft, die durch wunderbare Wanderungen auszufüllen wäre. Wo auch immer in dem erscheinenden Raume sich ein organischer Keim gebildet hat, da ist auch an derselben Stelle und nicht entfernt von ihm jenes Absolute gegenwärtig, das, ich wiederhole es noch-

mals, nicht allein von uns zu Hülfe gerufen wird, um den ungewöhnlichen und vornehmen Vorgang der Bildung des Lebendigen und Beseelten möglich zu machen, sondern das eben so die ärmlichste Gegenwirkung zweier Atome erst durch seine Gegenwart in ihnen begründet. Und ebensowenig stellen wir uns sein Hiersein vor als einen blossen gleichmässigen Hauch, der auch diese Stelle durchdringe, etwa jenem formlosen, feinen Äther ähnlich, in dem so viele wunderliche Meinungen sich die Belebung zu mannigfachsten Gestaltungen möglich denken: sondern mit dem ganzen innerlichen Reichtum seiner Natur ist das Absolute auch hier unteilbar gegenwärtig: nach der Gesetzlichkeit seines Wirkens, die es sich selbst festgestellt, nun genötigt zu den einfachen Verknüpfungen der Elemente, die selbst nur seine stets unterhaltenen Aktionen sind, mit einfachen Ergänzungen, zu den verwickelteren mit grösseren und wertvolleren hinzuzutreten". (M. 488 f). Nirgends also vermag der Mechanismus auf eigene Hand Wirkungen zu erzielen, die ohne den Willen und die lebendige thätige Teilnahme des Absoluten an irgend einem wichtigen oder unwichtigen Punkte des Weltganzen eine Veränderung hervorriefen. Überall steht er im Dienste dieses höchsten Einen, dazu geschaffen zur Verwirklichung des höchsten Willens, zur Realisierung des obersten Zweckes seine hülfereiche Hand zu bieten. Denn, „dieses Reich der Gesetze", sagt Lotze, „einerseits und der Inhalt des zu realisierenden Ideals andererseits waren für mich die beiden Bedingungen, aus deren Vereinigung sich die bestimmten Formen der Wirklichkeit nun allerdings als notwendig gewordene Konsequenzen ergeben müssen." Streitschr. 58. Vgl. Kleine Schrift. III 122. Vom einem weiteren Eindringen in das innerste Wesen des Absoluten und die geheime Werkstätte der Natur lässt Lotze die Metaphysik bescheiden zurücktreten.

Was sie uns als einziges höchstes denknotwendiges Prinzip des Seins und Wirkens zu bieten vermag, ist jenes All-Eine, das Absolute, das als allmächtiger, allgegenwärtiger gesetzgebender Faktor im Centrum des Weltganzen steht, alles regiert und belebt und zwar alles nach festem, vorbedachtem, aus ihr selbst entspringendem, selbst gewolltem, in der Konsequenz seiner eigenen

Natur liegendem und darum auch zweckmässigem Plane, dessen Inhalt der Verstand der Verständigen nicht zu erspähen vermag, den wir nur im Bilde schauen können, so wie er sich spiegelt in den äusseren Formen der Erscheinungen. Das aber dürfen wir getrost annehmen, dass dieser Plan nach Umfang und Inhalt elastisch genug sein wird, um alle Möglichkeiten der Entwicklungsformen zu gestatten. Über diese formellen Bestimmungen und Umschreibungen hinaus können wir mit absoluter Sicherheit keine weiteren für unser verstandesmässiges Denken verbindlichen Aussagen machen. Trotzdem aber dürfen wir hier nicht zufrieden stille stehen: die Bedürfnisse unsers Gemüts treiben uns unaufhörlich weiter und verlangen noch mehr als das ist, was dem reinen Verstand schon Genüge leistet. Wir sehen uns darum genötigt, in einem neuen Kapitel für das Absolute und seine Beziehungen einen den Forderungen entsprechenden konkreten Inhalt zu suchen.

Kapitel II.

Religiös-ethische Betrachtung.

§ 1.

Die geistige Persönlichkeit des Absoluten (Gottes).

Gewonnen haben wir beim Abschluss unserer theoretischen Weltbetrachtung als höchstes Prinzip die unendliche Substanz, das Absolute. Diesen sicheren Gewinn werden wir nunmehr praktisch verwerten zur Konstruktion unseres religiösen Gottesbegriffes. Denn die herkömmlichen sogenannten Beweise für das Dasein Gottes können uns kein unanfechtbares positives Resultat liefern, sondern haben bloss eine sekundäre Bedeutung „als Rechtfertigungsgründe für unsern Glauben.“ R. § 5. Doch bleiben wir hier einen Augenblick stehen und sehen wir zu, wie Lotze im einzelnen den verschiedenen Beweisen gegenüber verfährt! Am nächsten liegt unserem Interesse wohl seine Behandlung des teleologischen Beweises, der ja, sollte man meinen, gerade wegen seines der philosophischen Gesamtauffassung Lotzes so sehr entgegenkommenden Charakters, einigermassen gegründete Aussicht haben könnte, als beweiskräftig anerkannt zu werden. Doch ist

Lotze weit davon entfernt, sich von diesem ihm sonst sehr sympathischen teleologischen Gedanken bestechen zu lassen. Er legt ihn als unbrauchbar zur Seite, weil er seine ganze Kraft aus der angeblich erfahrungsmässig gegebenen, für das theoretische Denken aber noch ganz und gar hypothetischen Zweckmässigkeit der Welt schöpfe, eine stringente Beweisführung aber ihren Ausgangspunkt nur in einer unbedingt anzuerkennenden Thatsache finden könne. Auch der kosmologische und moralische Beweis sind ihm nur missglückte Versuche: der eine, weil er von der Bedingtheit des Gegebenen auf ein Unbedingtes schliessen will, dessen Einheit aber nicht feststellen kann, der andere, weil er erst auf Grund der gläubigen Voraussetzung des ja erst zu beweisenden Daseins Gottes die Güte und Gerechtigkeit eines höchsten ethischen Prinzips für eine spätere Vergeltung in Anspruch nehmen kann. Die grösste Gunst widerfährt noch „der verachteten Form" des ontologischen Beweises, und grosses Gewicht legt Lotze auf die aus dem beunruhigenden Gedanken an die blosse Scheinexistenz des Ideals entsprungenen, den wirklich guten Kern dieses Beweises ausmachenden Erwägungen. Wunderschön kennzeichnet er seine freundliche Haltung ihm gegenüber durch folgende Worte: „Was wäre es nun, wenn in der That das gedachte Vollkommenste als Gedachtes geringer wäre als irgend eine Wirklichkeit? Warum würde dieser Gedanke beunruhigen? Darum offenbar, weil es eine unmittelbare Gewissheit ist, dass das Grösste, das Schönste und Wertvollste nicht bloss Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muss, weil es unerträglich an sich sein würde, von dem Ideal zu glauben, dass es eine Vorstellung sei, die das Denken wohl in seiner Arbeit erzeugt, die aber in der Wirklichkeit kein Dasein, keine Macht und keine Gültigkeit habe. Nicht aus der Vollkommenheit des Vollkommenen wird als logische Konsequenz zunächst seine Wirklichkeit gefolgert, sondern ohne Umschweif einer Folgerung wird unmittelbar die Unmöglichkeit seines Nichtseins empfunden und aller Schein syllogistischer Begründung dient nur dazu, die Unmittelbarkeit dieser Gewissheit deutlicher zu machen: Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Grösste von

allem Denkbaren nicht wäre.“ Mikr. III, 561. Auf Grund eines unmittelbaren Vernunftgefühls, nämlich eines uns ursprünglich mitgegebenen Schätzungsgefühls wird also angenommen, dass das Ideal, das Höchste, Wertvollste nicht ein blosser Gedanke sei, sondern Wirklichkeit haben muss. Ein zwingender, das Denken befriedigender Schluss wird uns jedoch nirgends geboten. Wir sehen uns darum genötigt, wie oben bereits angedeutet, von allen derartigen Versuchen abzustehen und das Resultat unserer metaphysischen Erörterungen als einzig fruchtbares Moment zur Grundlage unserer religionsphilosophischen Betrachtungen zu machen. Zu diesem Zweck ist es uns ohne weiteres gestattet, das damals aufgestellte Postulat, jenes notwendig zu denkende Absolute unserem religiösen Bedürfnis zur Verwertung für seinen Gottesbegriff zu präsentieren und es ihm zu überlassen, dasselbe als inhaltvolles geistiges Prinzip, als geistige Persönlichkeit begreiflich zu machen.

Zunächst jedoch hat es sich das Recht zu erwerben, überhaupt von einem Geistigen, Persönlichen im Gegensatz zu etwas Ungeistigen oder Materiellen, wie wir es gewöhnlich nennen, und Unpersönlichem sprechen zu dürfen. Wir erinnern uns, schon einmal diese Frage in einem anderen Zusammenhang berührt zu haben. Vor uns schwebte nämlich ein mannigfach koloriertes Weltbild, zusammengesetzt aus mannigfach abgestuften Elementen oder Einzelwesen, alle Aktionen oder Modifikationen des Einen Absoluten. Nirgends herrschten so tiefgehende Unterschiede zwischen ihnen, dass ihre Naturen sich feindlich einander gegenübertraten und jegliche Verwandtschaft zwischen ihnen ausgeschlossen schien. Und was dem gewöhnlichen Standpunkte in die Doppelwelt der Geister und der Sachen zerfiel, das erschien uns schliesslich in die eine wesentlich gleichartige Stufenordnung individueller Geister und geistverwandter Wesen verwandelt. Doch dürfen wir es hier nicht versäumen, noch einmal dieses Verhältnis, den scheinbaren Gegensatz zwischen Geist und Materie, scharf ins Auge zu fassen. An dem Geiste finden wir als Hauptcharakteristikum, dass er sich „als Einheit weiss und geltend macht. Er allein hat veränderliche Zustände, die dennoch seine Identität

nicht aufheben, eben weil er, indem er sie empfindet, sie zugleich bloss als Zustände gelten lässt und auf sein identisches Wesen bezieht". R. § 24. „Die Materie" jedoch „ist an sich niemals Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, sie wird vielmehr von unserer Vernunft zu der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen bloss als eine Ergänzung hinzugedacht, ohne welche der Verlauf dieser Erscheinungen den Zusammenhang nicht haben würde, den die Vernunft von ihr verlangt, wenn sie ihn als wahrhafte Wirklichkeit oder als Erscheinung einer solchen soll gelten lassen." R. § 23, vgl. M. 334. Und alles, was wir Materie nennen, muss sich in unserer Überzeugung auflösen zu anschaulichen Erscheinungen, entspringend aus den gegenseitigen Wirkungen, welche an sich übersinnliche Wesen auf einander und infolgedessen auch auf die Seele ausüben. Das Materielle tritt also auf diese Weise in seiner selbständigen Bedeutung für uns immer mehr zurück: auch „die wesentlichen Eigenschaften, durch welche sich diese dem Geiste scheinbar völlig fremde Realität der Aussenwelt auszeichnet, ... räumliche Ausdehnung und Gestalt sowie die Kräfte, mit denen die Dinge ihren Ort und ihre Gestalt behaupten oder verändern", nötigen uns keineswegs, „als das Subjekt, von dem sie prädiciert werden, ein Etwas anzunehmen, das in ursprünglichem Gegensatz zu dem geistig-realen stehe" R. § 26. Denn alle sinnlichen Qualitäten der Dinge sind nur für subjektiv zu erklären. Die Ausdehnung ist nicht „als Prädikat eines einfachen oder einheitlichen Wesens, sondern nur als scheinbare Eigenschaft einer verbundenen Vielheit" (M. 372) aufzufassen. Die Kräfte, mit denen die Mechanik operiert, und welche in der Form von Widerstand, Anziehung oder Abstossung aufzutreten pflegen, sind nichts, was nach Art eines Substrats im Weltenraume zerstreut vorkäme und zu den Eigenschaften der Dinge hinzugefügt werden könne, sie bezeichnen nur die Grösse der Spannung, die Intensität innerer Zustände, welche und zwar unter verschiedenen Gesichtspunkten mit verschiedenen Bezeichnungen dem menschlichen Denken näher treten. Vgl. R. § 28. Von diesen inneren Zuständen der Dinge selbst können wir uns keine lebendige Vorstellung machen, wir können

sie nicht schildern. Wohl aber können wir sagen, dass sie von den Dingen selbst, in denen sie uns erscheinen, innerlich empfunden werden. Für uns mögen sie daher in der Form, in welcher sie uns entgegentreten, an etwas ganz Besonderes, dem geistigen Leben Fremdes erinnern, in Wahrheit aber sind sie nicht etwas für sich Dastehendes, etwas „sui generis", sondern „völlig mit unseren geistigen Zuständen verwandt." R. § 28. Ja, „es ist denkbar, dass alles Reale" nicht bloss verwandter „gleichartiger, sondern völlig derselben Natur" mit uns ist „und nur nachträglich hinzukommenden Bedingungen seine verschiedene Ausgestaltung verdankt." M. 335. Warum sollten wir also den Ausspruch, dass nur der Geist real sei, nicht in den anderen umkehren, dass alles Reale Geist sei, dass also die sogenannten materiellen Dinge, die unserer sie von aussen betrachtenden Beobachtung nur als blind wirkende, bewusstlos leidend erscheinen möchten, innerlich doch alle besser sind, als sie äusserlich aussehen, dass sie nicht nur für andere, sondern auch für sich sind und durch dieses Fürsichsein eben eine geachtete Stellung im Reiche der Geister gewinnen?

Nichts hindert uns nunmehr gegenüber dem das Stoffliche vergötternden Materialismus mit voller Überzeugung auf die Seite des Idealismus zu treten und die Berechtigung sowohl als auch die hohe Bedeutung des Geistes gegenüber den Ansprüchen des sogenannten Materiellen zu verteidigen. Und unserm religiösen Bedürfnis werden wir einen wesentlichen Dienst leisten, wenn wir ihm erlauben, diesen unseren idealistischen Standpunkt für seine Zwecke zu verwerten. Denn ihm ist es überaus wichtig für die Umschreibung seines hohen Gottesbegriffs von der wirklich gesicherten Existenz des Geistigen als solchem ausgehen zu dürfen. Von hier aus hat es nämlich nur noch eine kurze Strecke zurückzulegen, um zu der begründeten Annahme der Geistigkeit Gottes zu gelangen. Schicken wir ihm nur noch das Ergebnis eines früheren Gedankengangs über die Einheit zu Hülfe, die für uns in der Konsequenz begründet lag, mit welcher der Wechsel der Zustände jedes Dinges sich in der Weise vollzieht, dass sie in Rücksicht auf die ihrer Entstehung zu Grunde liegenden Be-

dingungen als veränderliche und mannigfaltige Ausdrücke eines und desselben Gedankens erscheinen, dessen Verwirklichung eben das Wesen des Dinges ist, dessen eigentlicher Sinn sich aber in der beziehenden Thätigkeit des Geistes und zwar ausschliesslich darin ausprägt, wie uns ein Blick in das Innere des menschlichen Geistes lehrte. Denn „nur in der Empfindung, die den empfundenen Inhalt zugleich als etwas für sich von uns abstösst und ihn zugleich als den unseren offenbart, wird uns klar, was damit gemeint ist, dass wir irgend ein a als Zustand eines Wesens A fassen: nur dadurch, das unsere beziehende Aufmerksamkeit Vergangenes und Gegenwärtiges in der Erinnerung zusammenfasst, zugleich aber die Vorstellung des beständigen Ich entsteht, dem sie beide angehören, wird uns klar, was es heisst und dass es möglich ist, Ein Wesen im Wechsel vieler Zustände zu sein, dadurch also, dass wir uns als solche Einheiten anschauen können, sind wir Einheiten" (M. 185 f.). Das Hauptmoment bei der Bestimmung dieser Einheit also bildet die beziehende Thätigkeit des Geistes. Das religiöse Gemüt wird daher keinen Augenblick mehr zögern, von der früher erwiesenen Einheit des Absoluten auf dessen geistige Natur zu schliessen und es als inhaltsvolles Prinzip, als höchsten Geist und Gott an die höchste Stelle der Wirklichkeit zu setzen. Doch giebt es sich damit noch nicht zufrieden, es verlangt noch mehr. Sein Gott, das geistige Prinzip der ganzen Welt, muss auch die Züge der Persönlichkeit tragen.

Bevor wir diese in ihrer ganzen Reinheit und Vollkommenheit in das gewonnene Bild unseres Gottes einzeichnen dürfen, sehen wir uns genötigt, einer polemischen Auseinandersetzung unseres Philosophen mit verschiedenen falschen, das persönliche Moment in den Hintergrund drängenden Ausdeutungen des als höchstes geistiges Prinzip die Welt durchwaltenden Absoluten unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Zunächst handelt es sich um die Meinung, die dem Absoluten seine geistige Natur zwar nicht abstreitet, aber sie doch degradiert, indem sie die Thätigkeiten und Wirkungen dieses geistigen Wesens auf ein unbewusstes Handeln zurückführt. Das Recht hierzu verschafft sie sich durch den Hinweis auf die Verhältnisse

unseres menschlichen Geistes, in dessen Thätigkeit sich eine Reihe unbewusst vollzogener Handlungen nachweisen lässt. Jedoch enthält ein derartiger Hinweis keinen hinreichenden Grund zu einer solchen Behauptung. Denn „unbewusste Zustände und Vorgänge können wir allerdings innerhalb unseres geistigen Wesens nicht in Abrede stellen. Aber daraus folgt doch bloss, dass sie als unbewusste und zugleich Zustände eines Geistes eben nur in denjenigen Wesen vorkommen, die ihrer Natur nach bewusste Geister sind, mithin bloss Hemmungen und Schranken eines bewussten Geisteslebens sind, aber nicht so, dass sie ohne Voraussetzung eines solchen eine eigene Art des Daseins bildeten, die nicht wieder ganz identisch mit einem völlig geistlosen, blinden Wirken wäre." R. § 29. Ihren wahren Grund haben diese unbewussten Vorgänge in dem unser gesamtes Dasein beherrschenden Mechanismus, der ebenso wie in unserem leiblichen Leben in den Verfahrungsweisen unseres Denkens und unseres psychischen Lebens seine unumschränkte Geltung hat. Mag darum bei einer grossen Zahl von Zuständen und Vorgängen des täglichen Lebens unser Geist auch ganz unbewusst beteiligt sein, ihm deshalb jede Fähigkeit eines bewussten Handelns abzusprechen, ist durchaus ungerechtfertigt. Einmal musste er ja doch mit lebendigem Bewusstsein bei jeder einzelnen dieser unbewussten Thaten zugegen sein, als er nämlich zum ersten Male sich vor die Aufgabe gestellt sah, die Ausführung derselben zu bewerkstelligen. Später mag er dann im Laufe der gewohnheitsmässig gewordenen Thätigkeit allmählich die bewirkende Rolle scheinbar dem Mechanismus übertragen und sich sozusagen auf diese Weise davon dispensiert haben, in jedem Augenblick bei jedem grösseren oder kleineren von ihm ausgehenden Ereignis wirklich mit vollem Bewusstsein persönlich gegenwärtig zu sein. Was nun ferner überhaupt die Anwendung dieser menschlichen Verhältnisse auf jenes unendliche Wesen angeht, so müssen wir sagen, dass jeder darauf sich gründende Analogieschluss inbezug auf die geistige Beschaffenheit des Absoluten von vornherein unseren berechtigten Zweifel herausfordern muss. Denn in dem Absoluten hatten wir ja eine Grenzvorstellung gewonnen, über die hinaus unser menschliches Denken

seine Schritte nicht mehr lenken dürfte, um Gründe und Bedingungen für irgend eine Thatsache zu suchen. Es ist darum jenseits des unendlichen Wesens keine wirksame Macht mehr zu finden, die das ausführte, was das Unendliche vielleicht nicht mehr vermöchte, oder die eventuell einen geordneten Mechanismus darböte, der dem Unendlichen unbewusste Vorgänge und Zustände gestattete, an denen der bewusste Geist des Absoluten keinen Teil hätte.

Ausserdem dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass wir neben dem unbewussten doch auch ein bewusstes Innenleben zu verzeichnen haben; und dieses bewusste Geistesleben wäre in keiner Weise zu verstehen, wenn man es als Produkt eines unbewussten Absoluten oder als Frucht der Thätigkeit dieses Unbewussten und einer hinter ihm stehenden Notwendigkeit betrachten wollte. Ebenso unerklärlich bliebe uns diese Seite des Geisteslebens, wenn wir der Schellingschen Theorie huldigten, welche zur Herbeiführung einer Versöhnung des Dualismus zwischen Materie und Geist diese beiden getrennten Gebiete auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen suchte, dabei jedoch in dieser gemeinschaftlichen Wurzel, nämlich Gott, etwas voraussetzte, „was noch nicht Gott selbst ist, einen dunklen Grund" in ihm, der zu dem „stoffartigen Stamme der Natur auswachse." Mikr. I 448. Gott könnte dann nicht ein volles, bewusstes, geistiges Wesen sein, das in anderen Geist und Bewusstsein entzündete; seine mit dem höchsten geistigen Massstabe zu messende Thätigkeit unterläge einem drückenden Zwange, und etwas Rätselhaftes, dunkles, jenseits seines Bewusstseins Liegendes, das höchste Prinzip in seiner Geistigkeit tief Erniedrigendes griffe hemmend und beschränkend in seine Bewegungen ein. Und überall, wo die monistischen Systeme auf eine derartige Annahme: „Geist und Materie haben Eine Wurzel, die keins von beiden sei, aber beide aus sich begründe", sich zuspitzen, fangen sie an für uns „durchaus unbefriedigend" zu werden. R. § 25.

Sodann kann es uns auch nach Lotze nicht genügen, das Absolute mit einer moralischen Weltordnung oder Idee zu identifizieren. Wohl stimmt er mit Fichte vollkommen darin über-

ein, es sei das „Gewisseste, ja der Grund aller anderen Gewissheit, dass es diese moralische Weltordnung giebt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, dass jedes seiner Schicksale Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache fällt, dass jede gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen". Fichte. S. W. VII 88. Mikr. III 566. Trotz dieser engen Berührung mit dem ethischen Idealismus Fichtes bestreitet er jedoch, dass man bei dieser Ordnung als dem letzten, die höchsten Forderungen befriedigenden Grunde der Welt stehen bleiben könne, und er stellt sich in seinem Suchen und Streben die darüber hinausweisende Frage: „Könnte jene Weltordnung jemals eine Vielheit zur Einheit irgend eines bestimmten Verhältnisses zusammenfassen oder in dieser Einsicht erhalten, wenn sie nicht gegenwärtig in jedem Einzelnen der Vielen, zugleich reizbar wäre für jeden Thatbestand, der in allen übrigen Einzelnen stattfindet und zugleich fähig, die gegenseitigen Verhältnisse aller in die beabsichtigte Form durch eine Verrückung ihrer Lage zu bringen, welche ihrer Abweichung von diesen Ziele angemessen ist?" Mikr. III 566 f. Vgl. Strschr. 54.

Was aber bedeutet erst eine blosse Idee auf der höchsten Stelle des Universums? Für unser religiöses Gefühl nur den Schatten von dem, auf dessen lebensvolle, lichtumflossene Gestalt seine Sehnsucht gerichtet ist. Denn mag diese Idee noch so ideal gefasst sein, mag sie als das Gute in regellos blindwirkender Thätigkeit nach allen Seiten hin durch Mitteilung der entsprechenden Antriebe die Herrschaft des Guten begründen und befestigen, wir werden immer noch ein Besseres und Bestes an seine Stelle zu setzen geneigt sein, nämlich ein Wesen, das „mit Bewusstsein jedem seine Stelle anweisen oder auf seine Arbeit rechnen, oder das Gute der guten Handlung von dem Schlechten der schlechten unterscheiden, mit eigener lebendiger Liebe das Gute wollen und verwirklichen könnte" (Mikr. III 567). Nur

mit einer solchen Theorie, die einem so gestalteten Wesen den hervorragendsten Platz in ihrem System einräumte, könnte sich unser Philosoph befreunden. Alle anderen, wie wir sie hauptsächlich in den verschiedenen Arten des Pantheismus ausgeprägt finden, unterliegen daher seiner schärfsten Kritik.

Ganz besonders wichtig und interessant ist Lotzes Auseinandersetzung mit diesem das geistig-persönliche Moment mehr oder minder negierenden Pantheismus, zumal da er auf metaphysischem Gebiete in vielen Punkten mit ihm zusammentraf. Wir geben ihm darum zur Charakterisierung seiner Stellung selbst das Wort: „Mit der pantheistischen Verehrung der unendlichen Substanz", so lesen wir Mikr. III 568, „verbindet uns nur scheinbar das gemeinsame Zugeständnis der substantiellen Einheit des Weltgrundes . . . . Ihm gilt als Sein, was uns nur als Erscheinung denkbar ist: die räumliche Welt mit ihrer Ausdehnung, ihren Gestalten, ihren unablässigen Bewegungen: ihm ist es denkbar, dass eine unerschöpfliche Lebenskraft des Unbedingten und Einen sich in diesen Gebilden und ihren Veränderungen Luft mache, als leiste sie dadurch etwas: uns war alles das nur Schatten eines wahren und übersinnlichen Seins und Geschehens: ihm konnte es daher möglich dünken, die geistige Welt als eine vereinzelte Blüte an dem starken Stamme materieller blind wirkender Realität zu fassen, uns war es undenkbar geworden, Geist aus dem entstehen zu lassen, was nicht Geist ist, unabweisbar dagegen alles bewusstlose Dasein und Geschehen als einen Schein anzusehen, dessen Form und Inhalt aus der Natur des geistigen Lebens entspringt. Metaphysisch würden wir nur demjenigen Pantheismus beistimmen können, der jeder Neigung entsagte, das unendliche Reale in einer anderen Form als der des geistigen zu begreifen: religiös aber teilen wir die Stimmung nicht, welche die pantheistische Phantasie zu beherrschen pflegt: Die Niederdrückung alles Endlichen gegen das Unendliche, die Neigung, alles was Wert für das lebendige Gemüt hat, nur als vergänglich, nichtig und hinfällig zu betrachten gegenüber der Majestät des Einen, auf dessen formale Eigenschaften der Grösse,

Einheit, Ewigkeit und Unerschöpflichkeit sich alle Verehrung konzentriert."

Wenn wir auch nunmehr vom Standpunkt des religiösen Gemüts aus kein Bedenken tragen dürfen, daran festzuhalten, dass nur ein lebendig ordnendes geistig-persönliches Wesen die Stelle des höchsten Weltprinzips einnehmen kann, so müssen wir doch noch einen Augenblick den Einsprüchen des theoretischen Denkens Gehör schenken, und ihren Wert oder Unwert prüfen, ehe wir uns mit den Forderungen und Wünschen des religiösen Bedürfnisses völlig solidarisch erklären können. Vgl. R. § 30 ff. Mikr. III 569 ff. Kl. Schr. III 298. Zunächst dürfen wir uns nicht irre machen lassen durch die herkömmlichen, bei der Bestimmung der Persönlichkeit gebräuchlichen, aus dem Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich hervorgehenden Überlegungen und Einwürfe vieler Denker. Denn sie bringen zur Begründung ihres Widerspruchs gegen die Persönlichkeit Gottes ein Moment in Anschlag, das bloss auf menschliche Verhältnisse und auch auf diese nur in beschränktem Masse angewandt werden kann. Sie gehen aus von der gewiss unwiderleglichen Voraussetzung, dass eine Wechselwirkung zwischen Seele und Aussenwelt, physischen Reizen und inneren Affektionen besteht, die teils in den Wahrnehmungen zum Ausdruck gelangt, welche auf Grund irgend welcher Einwirkung der Aussenwelt entstehen, teils in dem Willen, welcher durch Zwischenglieder, Nerven und Muskeln, die Aussenwelt berührt. Darauf gründen sie die Behauptung, ein Ich sei nur möglich, wenn es gegenüberstehe einem Nicht-Ich, und im Gegensatz zu diesem sich eben als ein Ich erkenne und zum Bewusstsein seiner Personalität komme. Gewiss ist das ein Moment das für menschliche Verhältnisse berechnet uns einen Augenblick stutzig machen könnte und mit einer gewissen Leichtgläubigkeit auf Gott angewandt mindestens einen leisen Zweifel an seiner von einer Aussenwelt bestimmten und abhängigen Persönlichkeit erregen könnte. Aber es ist keineswegs das einzige, auf welchem die Bestimmung der Persönlichkeit überhaupt beruht, und enthält darum auch keinen vollgültigen stichhaltigen Einwand gegen die aus der Analogie menschlicher

Verhältnisse entstammende Annahme der Persönlichkeit Gottes. Dagegen erinnert Lotze mit Recht daran, dass es zur Begründung der Persönlichkeit vollkommen genüge, die unter den Begriff des Nicht-Ich fallenden eigenen inneren Zustände, Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle des Ich als Objekte zu betrachten, denen gegenüber das Ich zum Bewusstsein seiner selbst, seines persönlichen Charakters gelange. „Persönlichkeit ist daher ein Geist dann schon, wenn er im Gegensatz gegen seine eigenen Zustände, zunächst also gegen seine eigenen Vorstellungen sich als das einheitliche sie alle vereinigende Subjekt weiss, an welchem sie bloss unselbständige Zustände sind". R. § 34. In diesem Sinne können wir daher auch von Gott sagen: „der Gedanke seiner Persönlichkeit erfordert nicht die Annahme eines Realen ausser ihm, durch das er beschränkt wäre, sondern nur die Erzeugung einer Vorstellungswelt in ihm, zu welcher er als zu seinen Zuständen sich im Gegensatz befindet". R. § 34. Aber beruhen denn diese Vorstellungen Gottes, so wird uns wiederum entgegnet, nicht auch auf äusseren Reizen, und ist darum die Würde seiner Persönlichkeit nicht eine an die Aussenwelt angelehnte und infolgedessen in ihrem Werte sehr zweifelhafte und anfechtbare? Freilich, müssen wir erwidern, verleiht diesem auf das menschliche Gebiet rekurrierenden Einwand unsere auf das korrespondierende Verhältnis zwischen unserm Geist und der Welt basierte Produktion von Vorstellungen wenigstens einen Schein von Recht. Dem gegenüber müssen wir doch darauf hinweisen, dass es uns im Grunde als ganz unzulässig erscheint, von etwas ausser uns Vorhandenem, unser Vorstellungsleben allerdings Begründendem, etwas viel Höheres, die Persönlichkeit, abhängig machen und daraufhin infolge des Mangels dieses rein äusserlichen Anstosses bei dem Absoluten das Recht herleiten zu wollen, demselben dieses wichtige Prädikat zu versagen. Denn „die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung", sondern sogar „eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung". Mikr. III 580. Ferner dürfen wir nicht vergessen, dass es für unser menschliches Denken Schranken giebt, die es stets daran hindern werden mit apodiktischer Gewissheit sich Urteile über das Unendliche, den

Grund aller Gründe, und dessen wahres Innerstes zu erlauben und dass es vor allen Dingen auf der Hut sein muss, mit Analogien und Übertragungen aus dem Reiche des Endlichen sich über Rätsel und Schwierigkeiten der Sphäre des Unendlichen hinwegzutäuschen. Denn was von uns gelten mag, den endlichen Wesen und unserem endlich bedingten und beschränkten Vorstellungsleben, das gilt damit noch nicht in derselben Weise von dem unendlichen Gott und seinem unendlichen unbeschränkten Vorstellungsleben. Darum darf sich unser Denken hier in Anerkennung dieser Verhältnisse nicht sträuben, in Bezug auf Gott furchtlos von der Unbedingtheit eines selbsterzeugten Geisteslebens und einer absoluten Freiheit und Unabhängigkeit von der Aussenwelt rücksichtlich der Ausgestaltung seiner Persönlichkeit zu sprechen und zu gestehen, dass „das, was dem endlichen Geiste nur annähernd möglich ist, die Bedingtheit seines Lebens durch ihn selbst, in Gott schrankenlos stattfindet, und dass es keines Gegensatzes zu einer Aussenwelt für ihn bedarf." Vgl. Mikr. III 576 f.

Eine zweite Bedingung, deren Erfüllung von seiten eines Wesens unerlässlich scheint, bevor wir ihm die Bezeichnung der Persönlichkeit verleihen dürfen, ist in der unmittelbaren Erfahrung gegeben, durch welche der Unterschied zwischen Ich und Du erlebt und offenbar wird, in der Fähigkeit, Gefühle der Lust und Unlust empfinden zu können. Auch hier ist zu sagen, dass sie für uns endliche Geister nur entstehen können infolge äusserer Eindrücke, „bestehen dagegen können sie auch für uns, nachdem sie einmal entstanden sind, ohne jeden Gegensatz gegen ein äusseres Reale." R. § 34. Dagegen „für den unendlichen Geist würden alle diese Inhalte, die für uns freilich von aussen kommende Gelegenheiten zur Fällung ästhetischer und moralischer Urteile sind, vielmehr innerliche Produktionen seiner eigenen schöpferischen Phantasie sein, und seine Persönlichkeit würde darin bestehen, diesem Wert oder Unwert solcher Produktionen gegenüber das fühlende Subjekt zu sein, das in Lust oder Unlust, Gefallen oder Missbilligung sie beurteilt." R. § 34. Wenn es also überhaupt wahre Persönlichkeit giebt, die den Namen voll verdient,

so kann sie nur dem Absoluten zukommen. Denn in ihm allein sehen wir dasjenige Wesen, welches schlechthin in und durch und für sich selbst ist und bei welchem eine Abhängigkeit von aussen, ein von andersher Empfangen und Sichgebenlassen überhaupt nicht statt hat. Uns selbst ist nur ein schwacher Abglanz dieser vollkommenen, absoluten Persönlichkeit beschieden: „sie ist ein Ideal, das wie alles Ideale nur dem Unendlichen eigen ist in seiner Unbedingtheit, uns aber wie alles Gute nur bedingt und darum unvollkommen zu Teil wird". Mikr. III 579,

§ 2.

Über die Eigenschaften, die Macht und die Thätigkeit Gottes.

Da wir uns jetzt das Recht gesichert haben, in Gott eine geistige Persönlichkeit zu sehen, so könnten wir uns leicht versucht fühlen, nach dem althergebrachten Schema der via eminentiae und via negationis das Wesen dieser Persönlichkeit in eine Reihe von Eigenschaften zu zerlegen. Lotze aber hält uns davon zurück und begnügt sich damit, nach ganz besonderer Betonung seiner Einzigartigkeit — er ist nämlich „nicht bloss einer im Gegensatz zu den vielen, die als andere Exemplare eines allgemeinen Gottesbegriffs auch denkbar wären, sondern er ist einzig, insofern es den allgemeinen Begriff gar nicht giebt, dem seine Natur subsumierbar wäre", R. § 40 — sein Wesen als den „Grund des ganzen Systems von Eigenschaften" zu charakterisieren, „welche den Dingen in der Welt zukommen können". R. § 40. Damit will er eigentlich sagen, dass es ein müssiges Unternehmen sei, seine Natur durch eine stattliche Summe von Prädikaten greifbar zu machen, hält es aber doch nicht für unpraktisch, ihn in Anlehnung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch z. B. unveränderlich, ewig, gerecht zu nennen.

Wichtiger ist es ihm, seine Macht und Thätigkeit zu beschreiben und uns dadurch einen Blick in das Innere der göttlichen Natur zu gestatten.

Zunächst berührt er unter dem Hinweis auf das in einem

früheren Kapitel erörterte allmächtige Walten des Absoluten innerhalb der Welt die vielfach aufgeworfene Frage, ob Gott nicht auch das Unmögliche möglich machen, ob er z. B. nicht bewirken könne, dass $2 \times 2 = 5$ anstatt $= 4$ sei. Vgl. Mikr. III 586 ff. Diese Frage jedoch findet er nichts weniger als scharfsinnig. Denn sobald wir nur den Begriff des Möglichen in Beziehung auf Gott gebrauchen, setzen wir über ihn ein neues höheres Prinzip, dem er selbst untergeordnet sei und nach dessen Anweisung er das eine thun das andere aber lassen müsse. Unsere Anschauung vom höchsten Wesen und seiner absoluten Selbstständigkeit verbietet uns aber, ihn irgend einer verpflichtenden Macht zu unterwerfen und für ihn einen schon vor ihm „gültigen Gegensatz zwischen Möglichem und Unmöglichem anzunehmen".

In ähnlicher Weise erledigt er eine zweite Frage nach dem Ursprung der ewigen Wahrheiten. Denn ebensowenig als wir sie in einem Reiche für sich schwebend und neben oder ausser Gott existierend denken, ebensowenig dürfen wir ihre Quelle irgendwo anders suchen als gerade in dem inhaltvollen persönlichen Gott, der sie selbst hervorgerufen und nicht erst nachträglich ihre Existenz und ihre Gültigkeit für sich als bindend und verpflichtend anerkannt hat. Denn dem „Ganzen der Wirklichkeit oder dem höchsten Einen, aus dem sie fliesst, kann nicht die Gesamtheit der Wahrheit als eine im Leeren für sich bestehende Macht vorangehen": die Wahrheiten *sind* nicht einmal, sondern *gelten nur*, und das, was wir als ihre Summe zu betrachten gewohnt sind, ist eben die „Wirkungsweise der Allmacht und nicht ihr Produkt". Mikr. III 582 f. 589. Sie stammen also aus ihr, werden durch sie hervorgerufen, zwar nicht zu einem besonderen Dasein vermöge einer That, sondern insofern als sie gleichzeitig mit dem Sein Gottes einfach bestehen; „und eine Anerkennung derselben seinerseits wäre gleichbedeutend mit einem ewigen anfangslosen Wissen um seine eigene Natur". R. § 44.

Wie aber setzt er ein derartiges Wissen in die That um, in welcher Weise tritt seine im Sinne von ewigen Wahrheiten sich vollziehende Thätigkeit nach aussen hin in die Erscheinung?

Wie haben wir mit anderen Worten seinen thätigen Einfluss auf die Welt zu verstehen, wie er sich verteilt auf Schöpfung, Erhaltung und Regierung derselben?

Vor seinem Geiste, so sucht z. B. Leibniz den Akt der Schöpfung sich zu veranschaulichen, schwebte eine unzählige Menge möglicher Welten, von denen er aber nur eine und zwar die gegenwärtige in Wirklichkeit umsetzte, weil sie ihm unter allen als die beste erschien. In dieser Auffassung bietet sich uns aber bloss eine Erklärung der Thatsache, dass gerade diese Welt ins Dasein gerufen wurde, und keine Einsicht in den Vorgang selbst, welcher den früheren Gedanken mit der späteren Thatsache innerlich verknüpft.

Andere suchen die Schöpfung zu verstehen, als eine mit unbedingter Notwendigkeit aus der Natur Gottes heraus sich vollziehende Emanation. Mit dieser Vorstellung jedoch statuieren sie eigentlich eine doppelte Entstehung der Welt in zwei verschiedenen Formen und innerhalb zweier verschiedener Perioden. Die eine fand ihren Abschluss in dem Augenblicke als eben der Prozess ihres Herausfliessens aus dem göttlichen Wesen abgelaufen war und sie fertig in ihre gegenwärtige Gestalt eintrat. Die andere führt uns auf irgend einen früheren Zeitpunkt zurück, als dieses Etwas, dieser Kern gebildet wurde, der später zerfliessend sich in die Gestalt unserer Welt ergoss. Diese Zersplitterung der Weltentstehung hüllt das wahre Wesen der Schöpfung in ein unerklärliches Dunkel.

Aus diesem Dunkel zeigt uns Lotze einen Ausweg. Nach ihm ist die Schöpfung eine bewusste That des göttlichen Willens; und zwar „erarbeitete dieser nicht den Erfolg, sondern ist dieser Erfolg". Mikr. III 589. „Als Erzeugnis seines Willens" können wir sie daher nicht bezeichnen, um nicht den „Gedanken einer besonderen Verwirklichungsthat zu wecken. Gewollt aber war die Welt dennoch durch Gott", ohne darum allerdings eine besondere Schöpfungsarbeit zu erfordern. Mikr. III 599. Der Wille hatte zu seiner Durchführung nicht mit irgend welchen Schwierigkeiten zu kämpfen, irgend einen Widerstand zu überwinden und das eine oder andere Hindernis aus dem Wege zu

räumen. Was er wollte, war damit; und die Welt trat in die Wirklichkeit ein in dem Augenblicke, als sie gewollt wurde. Auch war es nicht bloss eine flüchtige Regung der Laune, ein Akt der Willkür Gottes, dem sie ihre Entstehung verdankte und dem der Schöpfer selbst mit innerer Gleichgültigkeit zusah: vielmehr entsprang sie einem bewussten Willen und war eine Frucht jener „expansiven Liebe, die zur Mitteilung ihrer Seligkeit an andere drängt". R. § 52.

Denn sie ist nicht „ohne Anteil des Gemüts und ohne beständiges Interesse an ihr aus einem blossen gleichgültigen Willen Gottes als thatsächliche Folge geflossen, sondern Gott befindet sich mit ihr in beständigem Zusammenhang des Mitfühlens und Miterlebens ihrer Ereignisse". R. § 32. Was aber war das, dem sein Gemüt sich aufschloss, das er ins Leben rief, dass es wirklich sei? „Wirklich ist dasjenige, sagt Lotze, was einem endlichen Geiste als von ihm unabhängige Wahrnehmung gegeben ist." R. § 48. Darnach hätte also die Verwirklichung des Weltgedankens Gottes das Resultat, zur unabhängigen Wahrnehmung endlicher Geister zu werden. Und die „Schöpfung würde sich daher dahin definieren lassen, dass Gott den Gedanken, der zuerst nur sein eigener war, zum Gedanken anderer werden lässt oder dass er diese Geisterwelt entstehen lässt, in welcher sein beständiges Wirken jenen seinen Weltgedanken als die Erscheinung einer sie äusserlich umgebenden und von ihr wahrnehmbaren Stoffwelt vorgestellt werden lässt". R. § 48.

Diese Welt nun, einmal ins Leben gerufen durch Gott, ist nicht dazu bestimmt, losgelöst von dem Willen Gottes selbständig ihre eigenen Wege zu wandeln. Gott waltet stets in ihr und sorgt für ihre Erhaltung. Und zwar thut er dies nicht in einer stetig sich wiederholenden Neuschöpfung, die entweder eine unendliche Reihe verschiedener nach einander in ein Nichts versinkender Welten oder die fortwährende abwechselnd erfolgende Auflösung und Wiederkehr ein und derselben Welt bedingte. Vielmehr erfüllt er zur Erklärung jenes stets vorhandenen abgerundeten Systems harmonisch zusammenstimmender Ereignisse, welche durch die Wechselwirkungen unzähliger verschiedener

Dinge hervorgerufen werden, als ewig thätiges Moment jene Forderung, dass eine „beständige substantielle Einheit dieser vielen Elemente vorhanden sein muss, ... um die beständige Verknüpfung der wechselnden Begebenheiten zu erklären". R. § 55. Geschaffen hat er sie aus sich selbst heraus, er erhält sie demgemäss auch durch sich selbst, indem er als lebendige Aktivität mitten in ihr steht, sie durchdringt und belebt, als die allen Elementen zu Grunde liegende, sie stets erneuernde und erhaltende unendliche Substanz. Eine Lücke in dieser unter bestimmten der Natur Gottes entsprechenden Gesetzen stehenden Erhaltung der Welt kann natürlich durch die vom religiösen Glauben statuierten Wunder nicht entstehen. Denn das Wunder zwingt uns nicht, eine vorübergehende Aufhebung der Naturgesetze zu verlangen, die ja an und für sich nichts Reales, sondern bloss eine Formel sind, welcher die Elemente jedes seiner Art und Grösse entsprechend ihre Natur unterwerfen. Es weist uns vielmehr auf Gott selbst zurück, auf seinen unmittelbaren die innere Natur der Dinge umgestaltenden Einfluss, so dass „die Dinge nach denselben allgemeinen Naturgesetzen die wunderbare Wirkung hervorbringen, welche sie ohne seinen Einfluss nach diesen Gesetzen nicht erzeugen würden". R. § 57.

Die Frage nach der Weltregierung nun macht uns nicht mit einem neuen modus agendi Gottes bekannt, führt uns nicht auf ein neues Gebiet, auf dem Gott eine ganz besondere Thätigkeit entfaltete, sondern hat es bloss mit dem „Inhalt der Ordnung" zu thun, „die bereits durch die Schöpfung zur Entwicklung bestimmt war". R. § 60. Und Gottes Thätigkeit widmet sich der Verwirklichung dieses Inhalts, wacht, herrscht über alle dazu erforderlichen Bewegungen der Welt, ohne seine Regierung an einen successiven Verwirklichungsgang anzupassen, ohne überhaupt an einen allmählichen Fortschritt der Welt zu einem bestimmten Ziele hin gebunden zu sein. Denn das, was einmal sein Wille will, kann nicht einer successiven Verwirklichung so bedürfen, als wäre auch für Gott die verlaufende Zeit und der in ihm stattfindende Weltlauf eine gegebene Bedingung, welcher er seine Thätigkeit unterzuordnen hätte. Was er also seinem Inhalte nach

will, das hat dadurch bereits alle denkbare Wirklichkeit und braucht sie nicht erst zu erwerben" (R. § 61); und seine Weltregierung ist wie die Durchführung „eines stets vollzogenen und stets sich vollziehenden Zwecks". R. § 64.

§ 3.

Gott als das wahrhaft Gute, die Liebe.

Die gesamte Mannigfaltigkeit der realen Welt betrachtet Lotze als den Ausdruck des Lebens des Absoluten, unseres Gottes, der allmächtig und allgegenwärtig in den ihm inhärierenden Aktionen nach bestimmten Gesetzen den Weltlauf regiert. Doch damit giebt er sich nicht zufrieden. „Es ist ein wahres Wort," sagt er, „dass Gott alles nach Mass und Zahl geordnet habe, aber nicht Masse und Zahlen ordnete er, sondern das, was Mass und Zahl zu haben verdiente oder verlangte; nicht ein inhaltsloses, wesenloses Reale, das nur bestimmt gewesen wäre, mathematischen Bestimmungen als Träger zu dienen und unbenannten Zahlen irgend eine Benennung zu geben; sondern der Sinn der Welt ist das Erste und ist nicht nur das, was jene Ordnung sich unterwarf, vielmehr aus ihm allein rührt das Bedürfnis der Ordnung und der Gestalt her, in welcher sie verwirklicht ist". M. 603. In dem, was sein soll, liegt ihm die letzte, tiefste Wurzel aller Wirklichkeit, der Mannigfaltigkeit ihrer Formen sowohl als auch ihrer Gesetze. Und obwohl der mechanische Zusammenhang bei ihm eine so grosse Rolle spielt und fast den Schein einer eigenen selbständigen Grossmacht erweckt, lässt er ihn doch nur Knechtesdienste thun und betrachtet seine Stiftung als „die erste ethische That des Absoluten". Streitsch. 58. Alles existiert nur, insofern es existieren soll; und alles Sein ist uns nur erklärbar, insofern wir verstehen, dass es sein soll. Denn „nur die Einsicht in das, was sein soll, wird uns auch die eröffnen in das, was ist; denn kein Thatbestand, keine Einrichtung der Dinge, kein Lauf des Schicksals wird es in der Welt geben können, unabhängig von dem Ziele und dem Sinne des Ganzen, aus welchem jeder Teil nicht allein sein Dasein,

sondern auch die wirkungsfähige Natur empfangen hat, auf welche er stolz ist.“ Mikr. I, 428; oder prägnanter ausgedrückt „der Anfang der Metaphysik liegt nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik.“ M. v. 41 S. 329, M. v. 79 S. 604. Nur das aber kann der Sinn und Zweck der Welt sein, was einen Wert hat, und „kein anderer Zweck als die Realisierung der höchsten Werte“ kann „das Motiv der Schöpfung und das Prinzip der Ordnung in dem Geschaffenen sein.“ R. § 65. Dieses Wertvolle jedoch kann nichts anderes sein als das Gute. Und das ist Lotzes Grundüberzeugung, dass einzig und allein dies als hinreichender Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens gelten kann. Denn „die Apodikticität des Daseins kann nur dem Guten zugestanden werden.“ M. v. 41 S. 324: und „alles Sein, alles was Form und Gestalt, Ding und Ereignis heisst, dieser ganze Inbegriff der Natur kann nur als die Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten gelten, kann, so wie es ist, nur deshalb sein, weil nur so sich in ihm der unendliche Wert des Guten seine Erscheinung gab.“ Mikr. I, 433, vgl. Streitschr. 54. Doch würde dieses Gehaltreiche, dieses ideal Wertvolle oder Gute absolut keinen Wert haben, wenn nicht jemand existierte, für den dieser Wert vorhanden wäre, der diesen Wert fühlen könnte. Denn „ein Wert, der von niemandem geschätzt wird, also für niemand Lust oder Unlust bewirkt, ist . . . . . ein an sich widersprechender Gedanke. R. § 88. Nun hatten wir gesehen, dass unter Schöpfung nur eine Schöpfung von Geistern zu verstehen sei, die eine neue Art von Wirklichkeit produzieren können. Nur mit dieser Geisterwelt, innerhalb welcher die Welt in Erscheinungen entsteht, können wir das Gute in Verbindung setzen und nur insofern es für wirklich wertvoll halten, als es in ihr genossen wird. „Wir werden daher den Zweck der Welt nur in etwas suchen, was in den Geistern und durch sie oder für sie bestehen und geschehen kann.“ R. § 64. Und „kein noch so tiefsinniges Verhältnis zwischen Zuständen und Ereignissen, die nur geschähen, ohne dass ihre Harmonie von irgend jemand genossen würde, ist an sich ein Gut, und kein Wille wird dadurch gut, dass er mit dem Bewusstsein der völligen Unfruchtbarkeit der Herstellung

solcher Verhältnisse sich dennoch ihr widmet.“ Mikr. III, 615. Der ganze Wert aller Ereignisse, aller Zustände, des ganzen Weltzusammenhangs und seiner Entwicklung besteht lediglich „in dem Gefühl der Befriedigung oder der Lust, die wir von ihm empfinden. In Bezug auf alle jene formalen Thatsachen kann man fragen, warum eigentlich gerade sie und nicht andere in der Welt sein sollen. Nur in Bezug auf die Lust oder die Seligkeit würde die Frage absurd, warum gerade sie und nicht lieber das völlig Gleichgültige den letzten Zweck der Welt bilden solle.“ R. § 66. Die Geisterwelt allein ist der Ort, in welchem es Gutes und Güter giebt: für sie allein, zu ihrer Lust und ihrem Genuss besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Form und Bewegungen der Gedanke des Weltganzen, die Idee des Guten als Anschauung jedes endlichen Geistes zu seinem Teile sich verständlich macht, ähnlich wie einst einer der grössten Söhne unseres Volkes, Leibniz, seine seelischen Monaden Spiegel des Universums je auf ihrem Standorte nannte, oder nicht so sehr abweichend auch J. G. Fichte in seiner späteren Periode im schönen Bilde vom Augpunkt des unendlichen Geistes aus es schilderte: Auf das Mannigfaltigste zerteilt und getrennt schaue ich in allen Gestalten ausser mir mich selbst wieder und strahle mir aus ihm entgegen, wie die Morgensonne in tausend Tautropfen mannigfach gebrochen sich entgegenglänzt. Vgl. Mikr III, 623.

Gott aber war es, der uns so geschaffen, dass bei uns das absolute Wertvolle, das Gute seine Anerkennung fände, dass wir es in Licht und Seligkeit geniessen könnten. Auf ihn, den Urgrund alles Seins und Geschehens, blicken wir also auch hier wiederum zurück. Ihm entstammt alles, auch das Gute, er, das Absolute, muss daher auch das absolut Gute sein. Denn das Gute, das sich unmittelbar für uns mit höchster unbedingter Wertschätzung verbindet, kann nicht eine blosse leere abstrakte Idee sein; es beherrscht vielmehr als wirksamer Weltgedanke die gesamte Wirklichkeit: es ist „die wahrhafte Substanz der Welt“ (M. v. 41 S. 326), die höchste lebendige Idee, „die um ihres eigenen wertvollen Inhalts willen als das vor allem zu Reali-

sierende angesehen werden muss.“ Kleine Schr. I 272. Gott ist also das Gute in seiner höchsten Potenz, der ewig schöpferische Urgrund der höchsten Werte und die Welt ihm gegenüber nicht ein Schauplatz starr gesetzlicher Bewegungen und Stösse blinder stofflicher Elemente, ein lebloser Automat, eine Wirklichkeitsmaschine, sondern ein Reich lebendiger persönlicher Geister, in denen volles warmes, konkretes Leben pulsiert, welche fühlen empfinden, wollen und handeln, und sich selbst als lebendige Teile und Geschöpfe des Einen wahrhaft Guten und Wirklichen, des lebendigen persönlichen Geistes, Gottes, wissen und geniessen. Wir sehen: „Gutes und Güter bestehen nicht als Güter und Gutes ausserhalb des fühlenden, wollenden und wissenden Geistes: sie haben nur als seine lebendigen Bewegungen Wirklichkeit. Das Gute an sich ist dann genossene Seligkeit: die Güter, die wir so nennen, sind Mittel zu diesem Guten, aber nicht selbst das Gute, ehe sie in ihren Genuss verwandelt sind.“ Mikr. III 615. Ferner: Gott ist das absolut Wertvolle, das Gute in seiner höchsten Potenz. Darum ist Gott das Gute nur insofern, als es eben auch in seinem Werte sich ihm unmittelbar kundgiebt, als er selbst die Lust und Seligkeit fühlt, die es bewirkt. Darin liegt nun wiederum, dass jenes Wertvolle doch nicht mit der erzeugten Lust selbst identifiziert werden kann, sondern nur mit dem, was die Ursache dieser Lust ist. Und zwar muss diese Ursache die Lust als selbstverständliche Folge mit sich verknüpfen, wenn nicht die alte Frage wiederkehren soll, warum gerade dies und nichts anderes die Lust mit sich verbinden müsse. Das, worauf wir hinaus wollen, kann also weder die Realisierung irgend eines Thatbestandes noch eine Idee sein, sondern nur eine Gesinnung und Willensrichtung, die nichts anderes als jene Lust zum Zwecke hat. Unser religiöses Gefühl nennt sie die lebendige Liebe des persönlichen Gottes! „Sie ist eben das Gute an sich, das wir suchen . . . . Sie ist das Einzige, das im eigentlichen Sinne diesen Wert hat oder dieser Wert ist, und alles andere, Entschlüsse, Gesinnungen, Handlungen und besondere Richtungen des Willens, alles dies trägt nur abgeleiteterweise mit ihr denselben Namen des Guten.“ Mikr. III 615. Und „das Wirk-

liche, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in der Einen Bewegung, die dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der Gesetzlichkeit zerlegt, mit welcher dieser die Richtung nach seinem Zwecke innehält". Mikr. III 616.

Auf den Liebeswillen Gottes also ist alles in seinem letzten Grunde zurückzuführen, sowohl die Schöpfung der Geisterwelt, in deren Innern sich die Herrlichkeit Gottes und die Herrlichkeit der Welt als ein mannigfacher Genuss reflektiert, als auch die gesamte Erscheinungswelt und ihre Ordnung, die nur ein Mittel sind zur Realisierung der göttlichen Zwecke. Und „die Thätigkeit Gottes" wäre „in die unerschöpfliche Produktion von Formen zu setzen, die dann, wenn unsere Reflexion sie vergleicht, auf diesen vorgesetzten Zweck der allgemeinen Lust berechnet scheinen, während jede von ihnen unmittelbar selbst einen speziellen Wert darstellt, der für Gott selbst der Inhalt einer ganz bestimmten Lust ist und von dem endlichen Geiste annähernd nachgefühlt wird." R. § 67.

Trotz dieses aus dem Motiv der Liebe entspringenden Thuns und Handelns Gottes können wir es nicht leugnen, dass sich innerhalb der von ihm geleiteten Welt ein Moment seine Stelle gefunden, das mit dem bisher entworfenen idealen Bild unseres Gottes in grellem Widerspruch zu stehen und einen providentiell geordneten Zusammenhang einer lückenlosen Verwirklichung des höchsten Gutes vollkommen zu sprengen scheint. Wir meinen nämlich die unumstössliche Thatsache der Existenz des Übels in der Welt. Mag man dasselbe auch auf ein mathematisches Minimum auf den „Mangel eines Guten" zurückführen und dadurch zu erklären suchen, mag man seinen Wert oder Unwert relativ nennen und von dem zufälligen Standpunkte des jeweiligen Beurteilens abhängig machen, Thatsache ist und bleibt, dass eben das, was wir Übel nennen, uns, den empfindenden Geistern, Unlustgefühle oder Schmerz erregt; und damit scheint uns der Liebeswille Gottes, der nur das Gute zu verwirklichen strebt, in entschiedenem Widerspruche zu stehen.

Jedenfalls dürfen wir uns nicht dazu bewegen lassen, den

Ursprung des Bösen jenseits der Machtvollkommenheit Gottes zu suchen und aus einem unserem Gott entgegengesetzten Prinzip herzuleiten. Dieser Dualismus würde uns auf ein drittes übergeordnetes Wesen zurückweisen, das nach dem Zusammentreffen des guten und bösen Prinzips die Entwickelung des Weltlaufs bestimmt. Durch die Annahme dieses dritten Wesens aber wären wir wieder bei einem Gotte angelangt, dem Gutes und Böses in gleicher Weise entstammte und der aus diesem Grunde nach dem Vorhergehenden für die höchste Stelle in einem Reiche der Liebe durchaus ungeeignet wäre.

Auch der Ausweg, den Leibniz in der Methode der besten Welten gefunden zu haben scheint, ist unserem Philosophen unzureichend. Denn die unter einer Vielheit von Welten ausgewählte, relativ beste, zur Existenz gerufene Welt ist dadurch, dass sie in die Wirklichkeit eintritt, noch nicht die absolut vollkommenste. An ihr haftet immer noch der Charakter der Endlichkeit und dieser bringt es mit sich, dass sie nicht vollkommen gut und in allen Entwicklungen und Ereignissen eine Verwirklichung des Guten sein kann. Und „Endlichkeit", meint Lotze, „kann allenfalls einen Mangel an Gutem motivieren, aber niemals begründen, dass dieser Mangel selbst die positive Form des Übels annähme." R. § 77.

Eine andere von Weisse gebotene Erklärung geht auf die ewigen Wahrheiten zurück, die sich mit derselben Denknotwendigkeit dem Verstande Gottes aufnötigen sollen, wie dem endlichen Geiste, und dadurch eine Beschränkung seiner Allmacht und zugleich die Unvermeidlichkeit des Übels herbeiführen. Auch mit dieser Annahme vermag sich Lotze nicht zu befreunden. Denn nach einer früheren Erörterung über das Verhältnis Gottes zu dem Reiche der ewigen Wahrheiten ist es ihm ganz unmöglich, diesen Gott unter den direkten das Übel begründenden Einfluss von ausser oder über ihm wie ein drohendes Verhängnis schwebender Wahrheiten zu stellen.

Der Hinweis auf die Freiheit der Geisterwelt, welche man für das Böse verantwortlich machen möchte, erledigt unsere Bedenken nur teilweise. Er böte uns nämlich die Entstehung der

Sünde innerhalb der Geisterwelt, liesse es aber auf der anderen Seite vollkommen in Dunkel gehüllt, wie nun das physische Übel innerhalb der Natur damit zusammenhinge.

Einer anderen Ansicht, welche die Zulassung des Übels zur Quelle des Guten, zu einem Mittel der göttlichen Erziehung des Menschen machen und dadurch die Existenzberechtigung des Bösen erweisen möchte, steht Lotze ebensowenig sympathisch gegenüber. Ihm ist und bleibt das Dasein des Übels ein ungelöstes Rätsel; in seiner Weltanschauung muss er ihm eine Stelle einräumen, da er es nicht leugnen kann; freilich ist es eine sehr einsame Stelle, die er ihm anweist, isoliert und ohne Zusammenhang mit dem Ganzen seiner übrigen philosophischen Ansichten. Aber er muss es dulden wie einen Fremdling in seinem Hause, von dem er nicht weiss, woher er kommt und wohin er geht, der aber da ist. Doch macht er wenigstens noch einen Versuch, die entstandene Lücke zwar nicht auszufüllen, aber doch über ihre Unausfüllbarkeit sich zu trösten, indem er sagt: „Hieraus folgt nun und das ist es, was hier ganz bestimmt ausgesprochen werden muss, dass es durchaus keine theoretische oder spekulative Lehre giebt, welche in Wahrheit das Dasein des Übels mit dem Begriffe des durchaus guten Gottes in Einklang zu setzen vermöchte. Sind wir dennoch von der Lösbarkeit dieses Rätsels überzeugt, so müssen wir wenigstens Ernst machen mit einem oft gehörten Ausdruck, nämlich wirklich in einer durchaus unerforschlichen Weisheit Gottes den Grund für diese uns unverständliche Führung zu suchen.“ R. §. 79.

Hiermit schliesst Lotze seine Ausführungen über die Gottheit ab. Und das hohe Gebäude seiner systematisch begründeten Lehre von Absoluten erleidet durch die vielleicht unbefriedigende Lösung der zuletzt behandelten Seitenfrage keinerlei Erschütterung. Das Absolute bleibt ihm das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, das die gesamte Wirklichkeit in sich hegt und trägt, die unendliche Substanz, der alle Einzelwesen als Aktionen, Modifikationen oder Accidentien anhaften und dadurch den Schein einer Substanz erwecken, der persönliche lebendige Geist, der die Welt persönlicher Geister geschaffen nicht als unselbständige

Naturprodukte, sondern als freie Kinder Gottes, endlich das absolut Wertvolle, das wahrhaft Gute, die unendliche Liebe, die zur Lust und Seligkeit der persönlichen Geister die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt ins Leben gerufen und ihnen als Ideal vor Augen gestellt hat, das höchste Gut nicht in blosser Selbstbefriedigung zu suchen, sondern „in der Hoffnung von Gott geliebt zu sein". R. § 91. Vergl. Kleine Schr. II 332. Wie freilich die Wirklichkeit in dieser ewigen Liebe ruht, das darzuthun, ist eine für die Wissenschaft unlösbare Aufgabe: wir müssen uns trösten mit dem Gedanken, den ein holländischer Zeitgenosse unseres Philosophen (Opzoomer) im Geiste Lotzes und mit den Worten Göthes zur Warnung vor einer sich selbst überfliegenden Philosophie also ausgedrückt hat:

„Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verachten". Vgl. van der Wijck, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 106, S. 14.

Lebenslauf des Verfassers.

Geboren zu Gemünden, Kreis Simmern, als erster Sohn des Volksschullehrers Friedrich Schäfer, jetzt Hauptlehrer in Waldböckelheim, und seiner Ehefrau Rosina geb. Dümmler, am 11. Mai 1871 verlebte ich meine Kinder- und Schulzeit zu Waldböckelheim, besuchte von hier aus das Progymnasium zu Sobernheim und das Gymnasium zu Kreuznach und bestand auf letzterem das Abiturientenexamen Ostern 1890. Nach vollendeten theologischen und philosophischen Studien zu Halle, Berlin, Bonn und Utrecht legte ich im Oktober 1893 das erste und im Mai 1895 das zweite theologische Examen vor dem Königl. Konsistorium zu Koblenz ab, studierte dann bis zu den Herbstferien in Erlangen Philosophie und Theologie und trat im Oktober in das Predigerseminar in Soest ein.